This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

BUHR A

a39015 01813502 3b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ART, SCIENTIA, VERITAS
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben

vom

Oberrabbiner **Dr. Z. Frankel,**
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.
als verantwortlicher Redacteur.

Vierter Jahrgang.

Leipzig 1855.
Verlag von Heinrich Hunger.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Jahresschau. Vom Herausgeber 1
Rede bei der am 28. Januar 1855 stattgehabten Gedächtnißfeier am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau 45
Ueber die gegenwärtige Stellung der Parteien im Judenthume. Vom Landrabbiner S. Meyer 81
Rabbi Meïr. Eine biographische Skizze von Dr. M. Joël . . . 88. 125
Die Juden in den Oasengebieten der Saharra von Tuggurt und Suf. Von M. Schwarzauer 132
Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche. Vom Herausgeber 161. 205. 241. 410. 447
Zur Charakteristik neuerer Reisebeschreibungen. Vom Herausgeber . . 250
R. Jochanan ben Napcha. Von Dr. M. Löwenmayer 285. 321
Antonio Joseph. Nach dem Asmonäan von Lara. Von Dr. M. Wiener . 328
Syrien und die Beduinen unter der türkischen Herrschaft 365
Rede am Geburtsfeste Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. . 401
Chanukka 1855 435
Zur Geschichte der Juden in Holland 440

Correspondenzen.

Briefe aus Berlin 56
Aus London 141. 217
Aus dem Orient 101. 336. 384. 413
Briefe aus Prag 17
Aus den Vereinigten Staaten 181. 257. 295

Wissenschaftliche Aufsätze.

Das Paraphrastische der arabischen Uebersetzung des R. Saadia Gaon. Vom Consistorial-Oberrabbiner L. Bodenheimer 23
Zur jüd. Sagengeschichte. Von Dr. B. Beer 59
Griechische Elemente und die Aeonenlehre im Talmud. Von D. L. . . 66
Ueber einige seltene Schriften in der Bibliothek des Herrn Dr. Carmoly. Von B. R. 104
Wann war die Eroberung Jerusalems durch Pompejus, und wann die durch Herodes? Von Dr. L. Herzfeld 109
Erläuterung der auf einigen mathematischen Sätzen beruhenden Mischna Kilaim 5, 5. Von Dr. B. Zuckermann 146

Seite.
Hagadiſche Elemente bei den Kirchenvätern. Von Dr. H. Grätz . . 186
Ein Erklärungsverſuch des achtundſechzigſten Pſalms. Von Dr. W. Feilchenfeld 193. 224
Die Präſidentur im Synhedrium. Von Dr. J. Levy . . . 266. 301. 339
Verſchiedene Theorien über das Weſen der Seele bei einigen arabiſch-jüdiſchen Religionsphiloſophen. Von A. Schmiedel 387. 416
Verſuch einer Erläuterung mehrerer dunkeln Stellen im Buche Daniel, mit beſonderer Beziehung auf das 11. Kapitel. Von L. Skreinka . 454

Recenſionen und Anzeigen.

דברי הברית. Die Werke des Bundes oder das Buch der Lehren und Pflichten. Von H. J. Schütz 33
תולדות רבנו זרחיה הלוי בעל המאור וקורות ספריו עם הערות המתיחסות להן והכוללות איזה חכמים המבואים בספריו מאתי יעקב רייפמאן 37. 71
Bilder aus der heiligen Schrift des alten Teſtaments. Von Julius Schnorr v. Karolsfeld 115
Literariſche Berichte. Von Dr. A. Jellinek 118
Die Geſchichten der heiligen Schrift. Von Dr. J. H. Jacobſon . . 121
פירוש נעשה אדם בצלמנו. Von A. Jellinek 238
Ueber die neueſten Erſcheinungen in der jüdiſchen Literatur 275
Commentarien zu den fünf Megillot. Herausgeg. von Jellinek . . . 277
Berichtigung 278
Inſchriften des alten jüdiſchen Friedhofes in Wien. Von Ludw. Aug. Frankl 279
טעם זקנים קבוץ חבורים וכתובים ושירים. Von Elieſer Aſchkenaſi 307
Jahrbuch für Iſraeliten von Joſeph Wertheimer 394
ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עבריית מלאבת שר"ל 431
Tafeln zur gegenſeitigen Verwandlung jüdiſcher und chriſtlicher Zeitangaben. Von Dr. G. A. Jahn 463

Notizen.

Notizen 41. 79. 122. 156. 197. 281. 315. 358. 399. 466

Seite.
. 186
3.
93. 224
01. 339
87. 416
. 454
. 33
37. 71
115
118
121
238
275
277
278
279
307
394
431
63
66

Jahresschau.

Womit wir unsere diesjährige Jahresschau beginnen? Mit dem Bekenntnisse, daß sein Bewußtsein dem Juden verbietet um sich zu schauen. Die Umschau könnte ihn zu Klagen veranlassen, aber Klagen sind, so sich nicht mit ihnen die Aussicht auf Abhülfe verbindet, Ausdruck der Schwäche, die den Juden nicht befallen darf. Schon daß er in den vergangenen Jahren bitten, daß er an Regierungen und Kammern Petitionen abgeben mußte konnte nur die tiefschmerzlichsten Gefühle in ihm wachrufen: als Gnade sein Recht erbitten! Man entziehet nun wieder allmälig das in Gnaden zugestandene Recht, dieses ist der durch Deutschlands Zerrissenheit laufende einheitliche Faden; aber der Gedanke wofür der Jude leidet ist zu groß und der Vorwand unter welchem man ihn leiden läßt zu klein, als daß er klagen sollte. Nicht vor Menschen uns demüthigen, nicht vor ihnen unsern von ihrer Hand uns zugefügten Schmerz laut werden lassen: das Bewußtsein für eine hohe göttliche Idee einzustehen gibt einen Stolz des Ertragens, er trete der Zeit mit ihren Eingriffen statt aller Antwort entgegen. Ueberhaupt möge dieses die Errungenschaft der etwas zu weit getriebenen Anstrengnngen der letzten Jahre sein, uns von dem übermäßigen Emancipationseifer zu emancipiren. Was war man nicht von mancher Seite bereit der Danaergabe entgegenzubieten: es hatte sich Mancher in die Idee des allgemeinen Staates so tief verrannt, daß ihm nicht nur das Individuum sondern selbst die höchsten und geheiligtsten Interessen ihre Berechtigung verloren hatten und sie auf diesem Altar als freiwillige Opfer dargebracht werden sollten! Der Rausch mit

welchem die glänzenden Hoffnungen die Sinne umfangen hatten ist verraucht, die erträumten Ideale lösen sich in Nichts auf, die Thurmbauer selbst verstehen ihre Sprache nicht mehr, müssen wenn sie redlich sind eingestehen, daß sie sie von vornherein nicht verstanden, das Gebäude Chimäre, die Grundlage Selbsttäuschung war. Das Judenthum ist weder in Zeitansicht noch in Zeitverhältnissen bedingt: erkennt es sich nicht als Unabhängiges, Freies, das weder äußere Erhebung noch Druck, weder staatliche Anerkennung noch Zurückstoßung alteriren kann, dann ist es seinem Wesen untreu geworden, gilt nicht sein Kampf der Gottesidee sondern einem incarnirten ins Materielle spielenden Rechtsbegriff. Der Jude darf nicht für seinen Glauben die Emancipation fürchten, und wir weisen ernstlich die vielleicht gutgemeinte Absicht mancher Rococo-Liebhaber zurück, die in ihrer Eingenommenheit für Alterthümliches im Interesse des Judenthums den Druck für angemessen halten, da es gerade durch engpressende Leibschnüre zusammengehalten werde: Frankreich und Holland bieten Belege, daß Judenthum und Emancipation gut nebeneinander gehen können. Aber daß ebenso wenig deren Verweigerung es einzuschüchtern vermag, spricht seine durch den großen Lauf vieler Jahrhunderte sich hinziehende Leidensgeschichte. Man findet lächerlich, daß der Jude sich ein von Gott auserwähltes Volk nennt; aber liegt nicht in dem Getragenwerden von einer Idee ein höheres Menschthum, ist nicht Jener der für die göttliche Idee Alles hingeben kann, der für sie über Meinung und Ansicht, über Druck und Zurücksetzung wegsiehet ein Gottanstrebender, ein Gotterwählter?

Gegen außen gelte uns also die Devise „der Ewige wird für euch streiten"; haben wir nur in uns Ewiges, Göttliches, so ist in unserer Hand die Schutzwaffe, an der jedes feindliche Sinnen und Ausführen sich bricht: sind nicht wir da die Freien, nicht wir die Sieger? — Um so dringender ist aber die Forderung einen Einblick in uns, in unsere inneren Zustände zu thun. Die Umschau kann uns nicht entmuthigen, sie wird vielmehr bei manchen Wahrnehmungen auf anderen Gebieten uns mit neuer Freudigkeit für den Glauben erfüllen, dessen einziges Dogma von jeher unantastbar und nie mit menschlicher Schwäche auch nur den leisesten Berührungspunkt hatte. Wenden wir uns daher zu der Einschau. Hier begegnen wir vielen,

durch den seit den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts die Grundfesten erschütternden Ideenumschwung angerichteten Verwüstungen; und wenn eigentlicher Stoff zur Klage, so wird der für die religiösen Interessen warm Fühlende sich hier schmerzlich berührt finden. Aber die Einschau bietet auch Tröstliches: sie zeigt von mancher Seite Erstarkung. Ueberhaupt darf von Entmuthigung nie die Rede sein: hat nicht der Glaube so oft er aus den Gemüthern entschwunden, so oft er dem Verbleichen, dem Erlöschen nahe schien in neuem Aufschwung, in nicht geahnter Begeisterung Zeugniß für seine Göttlichkeit, seine Unvergänglichkeit abgelegt? Die schöne Sage „die Priester trugen scheinbar die Lade, aber sie wurden von ihr getragen" enthält den bezeichnendsten Zug der Wesenheit des Glaubens: er trägt seine Bekenner und bedarf zu seiner Fortdauer und Bestehen nicht ihrer, seine Wahrheiten sind ewig und unwandelbar; und gibt ein Geschlecht sich auf, ist in seiner Verlorenheit für ihn verloren, so wendet das darauf folgende Geschlecht, die Irrthümer der Väter erkennend und tief beklagend, sich mit um so innigerer Kraft und Wärme ihm zu. Wer in dem großen Buche der Geschichte zu lesen versteht, wer in ihr nicht trockene Begebenheiten sondern die in der innern Verkettung der Thatsachen sich kundthuende Offenbarung einer höhern Waltung wahrnimmt, dem bieten die auf jüdischem Geschichtsboden, von den ältesten Tagen an bis zu der Schreckensperiode der spanischen Ferdinand und Isabella und noch später herab sich ereigneten Vorgänge, die reichsten Belege hierfür. Und fragen wir weiter, was ist Verfall? Dieser Begriff scheint ungemein relativ: fast zu jeder Zeit wird von den Hütern und Wächtern über Verfall des Glaubens geklagt, und nur höchst selten sind sie mit den Zeitgenossen völlig ausgesöhnt. Der eigentliche Verfall zeigt sich da wo der religiöse Jugendunterricht vermißt wird, wo ferner den Lehrern ihre Aufgabe, Wächter der Glaubenslehren zu sein, in Vergessenheit geräth. Nicht daß der gehaltlose Ton früherer Jahrzehnte mit dem Glauben spielte und ihn für einen kleinen Einsatz hingab, bildete den eigentlichen Kummer der Gutgesinnten; das Judenthum suchte nie Grund und Halt in der Zahl sondern in der Gesinnungstüchtigkeit, es ging nicht hinaus um sich quantitativ zu vergrößern, brauchte nie Gewalt oder Ueberredung, suchte nicht für seine Wahrhaftigkeit den histori-

schen Beweis der Ausbreitung, sondern fand ihn in seiner Wahrhaftigkeit selbst; darum siehet es sich unbeirrt wenn auch die Anzahl seiner Anhänger geringe, wenn die mit frivolen Gesinnungen Behafteten aus seiner Mitte scheiden. Laßt sie um einer Stelle willen die dem Juden versagt ist, dem väterlichen Glauben den Rücken kehren: war er nicht schon früher in ihrem Herzen erstorben, war nicht schon früher jedes Leben aus ihnen gewichen, wandelten sie nicht als verpestende Leichen unter den Brüdern? — Weit mehr betrübte daß sich selten der Jugend Quellen eröffneten, aus denen sie den Geist des Glaubens schöpfen konnte. Die alte Lehrweise wollte nicht mehr genügen, und die neu entstandenen Schulen trugen wie die für sie verfaßten und aus ihnen sich verbreitenden Lehrbücher, nur geringe Spuren eines specifisch Judenthums. Da waren größtentheils allgemeine ethische verwässerte Sätze angeführt, denen ein angehängter Bibelvers Pikantes geben und sie zu speciellen Religionssätzen stempeln sollte: es zielte Alles darauf hin die flachsten Rationalisten heranzuerziehen. Hier nun zeigt die Einschau manches Versöhnende. Die Literatur der religiösen Jugenderziehung wird allmälig sich mehr ihrer Aufgabe bewußt, und es beweisen manche Producte verdienter Schulmänner, daß man mit Nachdenken und religiösem Ernst an die allerdings schwere Lösung gehe. Hat daher dieses Jahr, da bei dem durch Verhältnisse beengten Kreis der jüdischen Literatur die Rundschau den Umblick über mehrere Jahre nehmen muß, nur über wenige literarische Erzeugnisse zu berichten, so ist um so erfreulicher in ihm das segenreiche Gebiet der Jugendbelehrung mit Rührigkeit angebauet zu sehen.

Nicht minder erhebend ist eine andere sich hier darbietende Wahrnehmung: die Gemeinden erwachen zum Bewußtsein und es entwickeln sich allenthalben entsprechende Anstalten für den Religionsunterricht der Jugend. In den kleinen Gemeinden war dieses Bewußtsein nie ganz erloschen, und Anstellung der Religionslehrer wie Vorsorge für den Unterricht wurden stets mit zu den Obliegenheiten des Vorstandes gerechnet. In den großen Gemeinden Deutschlands ging diese heilige Pflicht in der Sorge für das sogenannte Gemeindewohl, der Vertretung der Gemeindeangelegenheiten auf: welchen Weg jedoch diese nahmen mag der Geschichte überlassen bleiben, sie wird entscheiden ob die Hüter der Stadt nicht die Verderber

der Stadt waren[1]). Es zeigt sich nun ein erfreulicher Umschwung: Berlin hat eine in neuerer Zeit gut organisirte Knaben- und Religionsschule, in der mit religiösem Ernst der Jugend der eigentliche Glaube der Väter beigebracht wird; und Prag, aus dessen bald ein Jahrhundert zählender Schule der eigentliche Religionsunterricht, die Belehrung in der heiligen Schrift noch immer verbannt ist, nimmt wenigstens in einer andern Anstalt den Anlauf zum Bessern[2]). — Nach der zwischen Schule und Gotteshaus obwaltenden innern Verwandtschaft mag hier auch nicht unerwähnt bleiben, daß zu Ende des vorigen Sommers in Leipzig der Grundstein zu einer Synagoge gelegt wurde. Es ist dieses eine ungemein erfreuliche Erscheinung, da Leipzig als der Mittelpunkt des deutschen Handels an den hohen Festtagen viele Juden versammelt siehet, die nun an dem Orte, wo sie in früherer Zeit die größte Zurückstoßung erfuhren und die Andacht nur verborgen verrichtet werden konnte[3]), in einem öffentlichen Gotteshause zusammenkommen und dort sich Gelegenheit darbieten wird, für Allgemeines und auf das Allgemeine zu wirken[4]).

---

1) Nach der im j. T. erzählten Anekdote: Zwei Gelehrte kamen einst in eine Stadt und verlangten die Hüter der Stadt kennen zu lernen. Man sprach ihnen von den Vorstehern u. s. w. Sie bezweifelten, ob diese nicht Verderber der Stadt seien; eigentliche Hüter sind die sich mit der Jugend abgeben.

2) Vgl. die weiter folgenden Briefe aus Prag.

3) Noch zu Anfang dieses Jahrhunderts mußten, nach einer authentischen Mittheilung, die wenigen in einem Privathause am Versöhnungstage zur Andacht versammelten Juden Vorsorge treffen, daß in einem Nebenzimmer eine gedeckte Tafel aufgestellt sei, damit bei etwaigem polizeilichen Ueberfalle nachgewiesen werden könne, man sei zu einem Schmause zusammengekommen.

4) Wir ergreifen hier Gelegenheit nochmals auf das zurückzuweisen was diese Monatsschrift 1. Jahrg. S. 382 ff. 2. Jahrg. S. 11 brachte: die Juden sind in Sachsen völlig anderen Glaubensgenossen gleichgestellt und ist daselbst die Emancipation in ihrem ganzen Umfang zur Geltung gekommen. Sie ist nun auch durch das Wort Sr. Majestät, des jetzt regierenden Königs verbürgt; und folgender in Erz und Marmor zu verzeichnende Zug eines hochherzigen Geistlichen möge hier seinen Platz finden. Als die Trauerkunde von dem Ableben des höchstseligen Königs eintraf befand sich die Gemeinde zu Dresden ohne religiöses Oberhaupt, der Unterzeichnete hatte einige Tage vorher seine Stelle verlassen. Da begab sich der erste Hofprediger Herr Dr. Käuffer zu dem jetzt regierenden König und richtete an ihn die Worte: „Ich bringe Ew. Majestät die Condolenz der evangelischen Geistlichkeit des Landes

Heben wir nun eine andere bei der diesjährigen Jahresschau uns begegnende für Erhaltung und Zukunft des Judenthums einflußreiche Erscheinung hervor: das in Deutschlands Mitte für sich heranbildende Rabbiner ins Leben getretene Seminar. Als ein anderes eigentliches Merkmal des religiösen Verfalles wurde die bei den Lehrern sich kundgebende Vergessenheit der Glaubenslehren bezeichnet; und nicht mit Unrecht machte sich in neuerer Zeit die Besorgniß geltend, das Judenthum stehe an der Schwelle einer solchen Katastrophe. Der Begriff einer specifischen Theologie war in den letzten Jahren auf mancher Seite allmälig abhanden gekommen; zu welchem fadenscheinigen Gewebe hatte sie sich in der Hand und dem Sinne mancher Vertreter des Judenthums umgewandelt! — Judenthum ist nicht nur Nichtchristenthum, es muß einen positiven sich als affirmirende Potenz setzenden Gehalt haben; und Judenthum ist ebenfalls nicht auf bloße Morallehren beschränkt: wohl trägt es in sich das höchste Sittengesetz verbunden mit der wahrhaftesten Gotteserkenntniß, aber es hat auch Offenbarungsgesetze die es eifrig bewacht, da sie daran erinnern daß die höchsten und heiligsten Wahrheiten geoffenbart wurden und nicht nach der subjectiven Anschauung eines oft nur laxen Moralgefühls gedeutet und umdeutet werden können. Die specifische Theologie war ihrem Entschwinden nahe: was war es das den jüdischen Volkslehrer in der letzten Zeit als solchen charakterisirte? Der Besuch der Universität und die Rednergabe? Erstere beansprucht nicht einen Platz auf jüdisch-theologischem Gebiete, und die angeborene oder erworbene Gabe der Rede hat doch erst nachzuweisen, daß sie die Berechtigung habe, mehr auf der jüdischen Kanzel als in einer Volksversammlung aufzutreten. Wohl muß auch die frühere Zeit für diese Zustände verantwortlich gemacht werden. Das Gesetzstudium hatte in vielen Rabbinern die Volksbelehrung absorbirt, dem Gemüthe

---

und die meines abwesenden Collegen Dr. Frankel dar, und empfehle der Gnade und dem bekannten Gerechtigkeitssinn Ew. Majestät die von uns vertretenen Gemeinden." Der König erwiderte: „Ich werde suchen den Thron mit der Liebe und Huld zu umgeben, die die Wege meines Bruders bezeichneten. Alle Unterthanen ohne Unterschied der Confession werden meinem Herzen gleich nahe stehen." Wahrhaft königliche Worte: und welcher wahrhafte Gottesmann, dessen erster Gedanke Vertretung des Rechts einer andern Confession!

wurde selten Erhebung und Trost durch das göttliche Wort geboten. Doch die warme Glaubensanhänglichkeit erblickte in jeder religiösen Ausführung Leben, ihr war jede Vorschrift, jeder Gebrauch lebendig geworden, hatte sich aus trockener Handlung in seelenvollen Gemüthsausdruck umgewandelt, sprach und predigte in tiefverstandener und tieferfaßter Sprache: und so machte sich die Verzichtleistung auf religiös-gemüthliche Belehrung nicht fühlbar. Aber die neue Strömung durchbrach den Damm des frühern in der alleinigen Gesetzausübung Frische und Befriedigung findenden Gemüthlebens: das Verlangen nach dem belehrenden Wort trat nun als unabweisbare Forderung hervor. Sie wurde von mehreren Männern begriffen und sie suchten dem tief gefühlten Bedürfnisse abzuhelfen: ihrem unbestreitbaren Verdienst wird jede Zeit Anerkennung zollen. Aber wie früher die Belehrung von der Erlernung — dem Studium —, so drohete jetzt die Erlernung von der Belehrung verdrängt zu werden; man übersah, daß die eigentliche Weihe des confessionellen Redners nur durch die specifische Theologie der Confession vollendet wird. So rückte nun die Theologie mit jedem Tage ihrem Verfalle näher, und man gerieth in nicht geringe Verlegenheit, wurde man von außen befragt, was den jüdischen Theologen macht. Oder sollte etwa zur Rechtfertigung dienen, daß einem Theile des Volkes die Ergebnisse der Theologie gleichgültig geworden waren? Aber erschlaffen die Lehrer dann erlischt auch der noch hier und da glimmende und mitunter noch zur lebendigen Flamme anzufachende Funke: und welche Glaubenstreue, welche Glaubenshut und Wacht wenn die Zeitströmung die Fahne ist, unter welcher die Theologie einherziehet! — Gedenken wir noch einen andern Umstand, der jedes bessere Streben zu überwältigen und aus der jüd. Theologie selbst die Waffen gegen ihr Aufkommen zu holen drohete. Den dem theologischen Stande sich widmenden jungen Männern war die Nothwendigkeit einer allgemeinen Bildung zum Bewußtsein gekommen, und daß klassische Studien und Universitätswissenschaften von einer nur einigermaßen zu erreichenden Vollendung unzertrennlich seien. Da schien sich nun aber Manchem eine unausfüllbare Kluft zwischen dem klassischen und dem theologischen Lehrgang aufzuthun: hier vermeinte er nur Grübeleien und Spitzfindigkeiten wahrzunehmen, während dort sich Alles zum System und harmonischen Ganzen grup-

pirte. Und so erlosch die Liebe zur eigentlichen Theologie, die umdestomehr vereinsamt stand, als sich keine eigentlichen Lehranstalten für sie befanden und sie nicht Mittel hatte, den Universitätsjünger über die in ihm sich erhebenden Zweifel aufzuklären.

Das Seminar ist ins Leben getreten. So wie das Judenthum über die von Böswilligkeit und Unwissenheit gemachten Angriffe hochstehet und in seinem Bewußtsein die entschiedenste Gegenrede trägt, so muß jede Anstalt die zu Ehren des Judenthums errichtet ist, über derartige Angriffe wegsehen und mit dem Bewußtsein der reinen Absicht ihren Weg verfolgen. Das Institut ist zu jung als daß es weiter als auf der ersten Stufe der Entwickelung stehen könnte; hochtrabende Projecte und klangvollen Posaunenstoß in die Welt ergehen lassen ist ebenso wenig Sache des bescheidenen Handelns für Gott, als die Forderung einer verfrühten Angabe der innern Einrichtung und des Lehrplans, Sache des Wissenden und mit den eigentlich theologischen Gegenständen nur einigermaßen näher Bekannten. Der Plan konnte nur in seiner Totalität erfaßt werden und dem Geiste als Vorbild vorschweben: die specielle Ausführung soll an der Hand gemachter Erfahrungen reifen. Es hat sich nun seit der im August v. J. erfolgten Eröffnung manches Resultat ergeben, das der Mittheilung nicht unwerth sein dürfte; und räumen wir ihr in der Jahresschau eine kurze Stelle ein so hoffen wir dem Wunsche mancher Leser entgegenzukommen, da dieser im Interesse des Allgemeinen errichteten Anstalt wohl nicht mindere Aufmerksamkeit zu schenken ist, als einer von der Regierung des Herzogthums Sachsen-Meiningen oder der freien (!) Stadt Bremen zurückgezogenen Emancipation.

Zwei Punkte mußten zumeist zur Hebung des theologischen Studiums ins Auge gefaßt werden: daß dieses Studium nicht von den klassischen Studien verdrängt werde, was, wie an einem andern Orte erwähnt wurde, bei dem Gymnasialbesuche fast unerreichbar ist, da das große Maß der Zeit und die im Gymnasium zugebrachten eigentlichen Tagesstunden — wozu noch häusliche Arbeiten — nicht Muße für das theologische Studium übrig ließen; ferner daß die Lust am theologischen Studium lebendig erhalten werde und nicht durch die Begegnung mit den klassischen Studien in Unlust und Widerwillen

umschlage. Es mußte also darauf hingezielt werden den theologischen Gegenständen mindestens eine Gleichberechtigung hinsichtlich des Zeit- und Fleißaufwandes zu verschaffen; und neben dieser Aufgabe war die noch weit höhere zu befriedigen: die theologischen Studien mit dem Geiste der Wissenschaft derartig zu durchdringen, daß theologische und klassische Studien nicht nur neben sondern miteinander gehen, von einem Geiste der systematischen Forschung und Auffassung getragen werden. Und hierzu ist durch Gottes Beistand ein schöner Anfang gemacht worden, der zu der Hoffnung berechtigt, die Aufgabe werde unter dem Segen des Höchsten gelöst werden. Im Seminar werden diesen Jahrgang vorgetragen: Biblische Exegese in zwei Abtheilungen*). Die obere Abtheilung hat Pentateuch: hierbei wird die an Alter und Treue hervorragende Uebersetzung des Onkelos befragt, und häufig auf den sie zur Grundlage nehmenden Jonathan b. Usiel, nicht selten auch auf die Septuaginta hingewiesen. An Commentatoren stehet oben an Raschi, dann Ibn Esra, Raschbam und mit vorzüglicher Liebe wird Ramban gepflegt; und in Berücksichtigung, daß die Hörer tüchtiges Material zur einstigen öffentlichen Belehrung — Predigt — mitbringen sollen, werden entsprechende Stellen des Akeda — J. Arama — mitgetheilt, auch auf manche höhere Auffassung des Midrasch hingewiesen. In solcher Weise werden auch andere Theile der Bibel gelehrt. — Die untere Abtheilung hat ebenfalls Pentateuch und andere bibl. Bücher, doch mehr cursorisch. Hebr. Grammatik und Geographie von Palästina wird in beiden Abtheilungen getrieben; für die höhere Abtheilung kommt noch Geschichte der Juden hinzu. — Der eigentliche Schwerpunkt lag jedoch im Talmudstudium, ob mit der es charakterisirenden dialektischen Forschungsweise eine systematische Auffassung verbunden werden könne. Dieses war die eigentliche Lebensfrage; das Mißlingen würde die Aussicht auf eine Regeneration der talm. Wissenschaft ungemein getrübt haben. Die Ausführung zeigte jedoch einen kaum erhofften Triumph für wissenschaftliche Behandlung des Talmuds, ohne daß dessen eigentlicher Nerv der Dialektik durschnitten werde[5]).

*) Das Seminar zählt gegenwärtig 21 Hörer.

5) Maimonides' systematische Darstellung reicht wie dem Kenner bekannt zum eigentlich eingehenden Talmudstudium nicht aus. Wohl aber ist sein Jad Hachasaka von großem Nutzen bei einer systematischen Uebersicht, und dieser

Es wurde begonnen mit der principiellen Entwickelung des vorzutragenden Gegenstandes, die Hörer aufmerksam gemacht wie der in Rede stehende Gegenstand aprioristisch aufzufassen sei, welche verschiedenen Gesichtspunkte sich darbieten und wie jeder Gesichtspunkt zu beleuchten sei; sie wurden auf diese Weise zum Selbstdenken und Selbstschließen aufgefordert und fanden sich nicht wenig überrascht, in der talm. Discussion diese verschiedenen Gesichtspunkte mit nicht geahnter Schärfe beleuchtet zu sehen und in den verschiedenen Disputationsformen die tiefsten Principien wiederzufinden. Der beim Eingange gegebene Ueberblick über den Inhalt des Tractats und der Einblick in die Aufeinanderfolge der Mischnas trägt zur systematischen Auffassung bei. Ueber die Entwickelung der talm. Wissenschaft überhaupt spricht sich die in einem besondern Vortrage mitgetheilte „Einleitung in die Mischna" aus, woselbst dem Wesen der Mischna mit vieler Sorgfalt nachgeforscht wird. Und daß die Hörer einen reichen Fonds sammeln ist ein doppelter Vortrag festgestellt: ein statarischer, in der vorgedachten Lehrweise, und ein cursorischer, wo nur das allgemeine Verständniß erzielt wird[6]). — Ein Gewinn stellt sich schon jetzt

Gebrauch wird, wie die folg. Anmerk. zeigt, bei den Vorlesungen von ihm gemacht. — Als systematische Commentatoren empfehlen sich aus früherer Zeit der Meiri, aus späterer Zeit der Verfasser des Azmot Joseph (zu Kiddu-schin). Letzterer gehet jedoch schon zuviel in Nebenzweige aus und erschwert hierdurch das logische Zusammenhalten. Entsprechender ist die Weise des Meiri; nur hat sich der Kreis seit seiner Zeit (13. Jahrh.) ungemein erweitert, und die Forschung muß nun eine weit größere Peripherie umspannen.

6) Für den mit der theologischen Wissenschaft Vertraueten hier eine kurze Ausführung. Es wurde mit Baba Mezia begonnen. Zuerst wurde im Allgemeinen die Ordnung Nesikin besprochen. Sie handelt vom Criminal- und Civilrecht, ferner vom Proceß. Criminalrecht und Strafproceß finden ihre Erledigung in den Tractaten Synhedrin, Maccot, Schebuot, Horiot u. s. w., da hierher auch die Lehre über Richterfunctionen gehört; über das Civilrecht verbreiten sich die s. g. Babot. Im talm. R. gehört aber auch das Policeirecht mit zum Civilrecht, daher Baba Kama Policeirecht. Baba Batra bespricht das stricte Civilrecht, Nachbar-, Erbrecht u. s. w. In der Mitte liegt die mehr im Moralischen begründete Rechtslehre über Wiedergabe gefundener Gegenstände, ferner Rechte die erst durch Uebereinkunft mit einer andern Person, wie Verträge, Miethen u. dgl. entstehen. Daher nimmt Baba Mezia die mittlere Stelle ein. — Was nun eigentlich die erste Mischna beabsichtigt? Sie gehört wie die darauffolgenden Mischnas ergeben in den Complex der Besprechungen über Funde, deren Eigenthümer nicht zu ermitteln ist. Diesem Gegenstande ist der ganze erste Perek gewidmet, der jedoch in zwei große

heraus: die Hörer unter denen sich mehrere die Universität Besuchende befinden erfassen mit Liebe das talm. Studium; und diese Liebe wird jemehr sie in die Tiefen des Studiums eindringen an Intensität gewinnen. Und was je die Zeit bringe, die Wissenschaft unterliegt nicht dem Wechsel: die Theologie, ihren Jüngern als Wissenschaft zum Bewußtsein gekommen, wird ihnen Gegenstand des spannenden und befriedigenden Forschens und der Aufforderung zur tiefsten Anhänglichkeit sein. Wo die bei der Außenseite verbleibende Oberflächlichkeit sich

---

Theile zerfällt. Der erste Theil — Mischna 1 bis 6 — spricht von Funden, die an sich einen Werth haben, aber deren Besitzer wie vorausgesetzt wird nicht zu ermitteln u. s. w. ist, und die daher dem Finder zufallen. Hier entstehet unter manchen Umständen die Rechtsfrage, wer der eigentliche Finder sei. In der ersten Mischna wird als Schema hierfür angenommen ein von Zweien an den Enden gehaltenes gefundenes Kleid, dessen alleiniger Finder zu sein jeder von ihnen behauptet. Dieses ist aber nur eigentlich ein Schema für den eine ungemeine Tragweite habenden Fall der Berührung (Collision) zweier sich gegenüberstehenden und einander die Waage haltenden Rechte. Hierauf basirt die das. im Talmud folgende scharfsinnige weitere Ausführung, die durch die Beleuchtungen der Commentatoren ihren eigentlichen Aufschluß erhält. — Von Mischna 6—8 werden Funde besprochen, die für den Finder werthlos für den Besitzer von Werth sind, aber es ist zweifelhaft wer der Besitzer, d. i. der Verlierende war. So bei Schuldverschreibungen und sonstigen Urkunden. Bei den Repetitionen wurden die Hörer aufmerksam gemacht, daß Maimonides den Zusammenhang in solcher Weise aufgefaßt, daher er den in dem Theile von 1—6, Talmud 2—12 besprochenen Fällen einen Perek (גזלה ואבדה פ"ית), und dem Theile von 6—8, Talmud 12—21, einen anderen Perek (פ"ית) widmete. — Bei den nach durchgenommenen größeren Sectionen angestellten Repetitorien wird der j. Talmud gelesen, um die Hörer auf dessen Genius wie auf die verschiedenen Lehrweisen der beiden Talmude aufmerksam zu machen. Da übrigens die Hörer das Wesen richtig erfassen und den Geist des Talmuds in sich aufnehmen sollen wird auf die s. g. früheren Commentatoren, wie Tosafot, R. S. Halevi, Ramban, Nimuke Joseph ff. sorgfältig eingegangen; hingegen wird die im vor. Jahrh. eingerissene spitzfindige Lehrweise, die nicht wenig zum Verfalle beigetragen, vermieden. — Beim cursorischen Vortrag wird im Allgemeinen auch die obige Methode beobachtet. Für diesen Jahrgang wurde Pesachim gewählt, im Eingange die drei Abtheilungen hervorgehoben in die der Tractat zerfällt (1—5, 5—10 und 10), hierauf die logische Ordnung nachgewiesen, da mit אור לי"ד, der Rüstnacht zum Feste, begonnen, hierauf zum Rüsttag (Mischna 3) übergegangen wird u. s. w. Außer einigen im Vorbeigehen angeführten Commentatoren wird hier nur der Commentar des R. Ascher ben Jechiel ausführlich genommen. — Die untere Abtheilung hat nur einen statarischen und natürlich modificirten Talmudvortrag. — Eine weitere Detaillirung ist hier nicht am Orte, und bleibt sie dem am Jahresschlusse zu veröffentlichenden Schulberichte vorbehalten.

abwendet nimmt die ernste Forschung einen tiefen Gehalt wahr, an dem sie sich in Glauben und Glaubenstreue befestigt.

Auch die andere Aufgabe gehet einer glücklichen Lösung entgegen. Die klassischen Studien sollen ebenfalls eifrig betrieben werden, nur mögen nicht die theologischen von ihnen verdrängt werden. Es wird jenen ein beträchtliches Zeitmaß gewidmet und werden die für obere Gymnasialklassen vorgeschriebenen Gegenstände gelehrt, die daselbst eingeführten griechischen und römischen Autoren gelesen und nicht minder finden Mathematik, Physik, deutsche Literatur u. s. w. ihre Vertretung. Den schwächeren Hörern wird in einer andern Abtheilung nachgeholfen, und die für die Universität Reifen besuchen zu ihrer klassischen Fortbildung die akademischen Vorlesungen. — Es darf also der Hoffnung Raum gegeben werden, daß mit theologischer und allgemeiner Wissenschaft ausgerüstete Männer aus der Anstalt hervorgehen und sie den Glauben Israels, wie er von den Vätern übergeben wurde, mit gotterfülltem treuem Sinne vertreten und weiter tragen werden.

Führen wir nun noch Eines an, das dieses Jahr Tröstliches brachte. Israel hängt durch ein großes Glaubensband zusammen; über die ganze Erde zerstreuet verkündet es laut, daß die von ihm getragene göttliche Wahrheit keines besondern Reiches, keines Staatenthums zu ihrer Erhaltung und Sicherung bedarf. Und wenn das Gemüth sich vorzugsweise nach einem Lande sehnt, so ist es das Land wo einst die Gottheit sich geoffenbart, der Herr der Heerschaaren sich in den ihm geweihten Tempel herabließ und wo die Propheten mit gottbegeisterter Stimme hinaus über alle Jahrhunderte sprachen. Dieses Sehnen ist Ausfluß des frommen tiefsinnigen Gemüthes; denn was erwartet den dort Ankommenden? Tiefe Armuth, der härteste Kampf mit äußeren Verhältnissen. Und diese trübe Lage hatte in den letzten Jahren die äußerste Stufe menschlichen Elends erreicht: der Weheruf schallte laut nach dem Occident herüber: man versuchte Abhülfe, aber in der Aufforderung zu ihr und im Spenden allein konnte sie sich nicht finden, sie mußte an der Quelle aufgesucht werden. Daß im verflossenen Jahre ein von menschenfreundlichen Gesinnungen beseelter Mann sich nach Palästina begab, um dort Hand an die Hülfe zu legen ist bekannt, und die in diesen Blättern mitgetheilten Briefe dieses mit der äußersten Hingebung wirkenden Edlen

haben manches Nähere über den Erfolg seiner Mission gebracht. Sein Erscheinen hat nicht nur in Palästina, sondern auch in mehreren großen Städten des osmanischen Reiches den Anstoß zu einer weitgreifenden Umgestaltung zum Bessern gegeben.

So zeigt der Blick nach innen manchen freundlichen Ersatz für das, was der Blick nach außen vermißt. Laßt uns in uns erstarken: der Ewige mit uns, in uns: wer vermag gegen uns?

Frankel.

Briefe aus Prag.

I.

Der Himmel ist trübe und der Winter will uns durchaus keinen heitern Blick zuwerfen; fürchten Sie daher nicht, daß ich die hypochondrische Laune, in der sich manche Ihrer Leser befinden mögen, durch einen düstern Bericht über unser Gemeindeleben vermehren werde. Ich hoffe im Gegentheil für Jene, die ein zartfühlendes Ohr für innere Angelegenheiten des Judenthums haben, manches Erheiternde zu bringen. Der Fleiß vieler Geschichtschreiber der Neuzeit richtet sich auf das Städtewesen des Mittelalters; und in der That, will man das Volksleben erkennen, so wird es nicht in den höheren Regionen der Ritter und der Zerstörenden, sondern in dem Kreise der Bürger und der Aufbauenden zu suchen sein. Aber auch die Städte baueten in vergangenen Jahrhunderten nur mit Rohheit und Gewalt auf; Patricier und Zünfte drückten mit schwerer Wucht, und es lag doch immer mehr Poesie im Turnire und in Schwert und Lanze der Ritter, als in dem kleinlichen Streit hoffährtiger Bürgermeister und Magistrate, dem zünftigen Hammer und Beile der Schmiede und Fleischer und wie sich sonst die rohen Gesellen zu einer Gilde vereinigten. Nur ein von Patriciern und Zünften mit Hohn und Verachtung betrachteter abgelegener Stadtwinkel bietet der Phantasie Stoff zu dichterischen Schöpfungen: die verpönte und verschlossene Judengasse. Das Leben der Menschen daselbst ist Elegie, das Relief bildet der Hinblick auf Ideale ferner Zukunft; darum eine stets frische sehnsuchtsvolle Gemüthswärme, ein die Materie besiegender und bewältigender Aufflug, der Familien- und Gemeindeverhältnisse wie ein feiner Aether durchdringt. Nur darf man vor der äußern oft abstoßenden Gestalt nicht zurückschrecken: im Mittelalter galt die Ansicht, das Aeußere der Ju-

denhäuser sei armselig und verfallen, umsomehr biete das Innere allen Reichthum und Comfort; und wer mit dichterischer Auffassung begabt durch die abschreckende Außenseite in das innere Gemüthsleben Jener einzudringen vermag, welche Fülle, welchen Reichthum wird er wahrnehmen! — Die Geschichte der Juden des Mittelalters ist aber eigentlich nur die der großen Gemeinden. Es brachen zuweilen heftige Stürme über ganze Länder aus, die Juden, wo sie sich befanden, in Städten oder in Weilern, wurden von dem Pesthauche der aus den mit Fanatismus und blutgieriger Religionswuth geschwängerten Vulcanen sich gewaltsam entwickelnden Eruptionen heftig angewehet; aber diese Leiden bilden nicht Geschichte, die Leben repräsentiren will: Leben boten die Gemeinden. Zu bedauern ist, daß gerade hier die Berichte so arm: es wurden keine Archive angelegt, und die Gemeindebücher sind entweder in den äußeren Stürmen untergegangen oder sind, wo sie sich erhalten, nicht zur Benutzung gekommen. Unsere Gegenwart, der das geschichtliche Interesse ins Bewußtsein getreten, mag daher bedacht sein, daß die Nachwelt nicht ähnlichen Stoff zur Klage über Mangel an Aufzeichnung des in ihr sich Ereigneten finde. Zwar ist der poetische Blüthenstaub ziemlich verwischt: die jedenfalls verbesserten bürgerlichen Verhältnisse der Juden bieten (Dank der Vorsehung!) nicht mehr das tief Elegische, und durch die Abnahme der Religionswärme und den auf vielen Seiten sich kundthuenden Niederschlag des frommen Gefühls tritt uns fast nur eine trockene, wenig belebende und erhebende Prosa entgegen. Doch die Geschichte muß jeden Befund einregistriren, und ganz geist- und gemütharm kann wahrlich nie das jüdische Leben sein. Wo sie aber ihre Register anlegen soll? Wo anders als in den jüdischen periodischen Blättern! Sie seien die öffentlichen Archive, in denen die einzelnen Acten, ein Blatt und wieder ein Blatt niedergelegt werden. Darum sende ich Ihnen heute wieder einen Bericht aus unserer Gemeinde und fahre fort, wo ich vor anderthalb Jahren abgebrochen; und habe ich auch nicht hellaufzuckende weitleuchtende Vorgänge mitzutheilen, so ist es doch nicht „im Sturm und nicht im Feuer, sondern im sanften Säuseln", in dem allmäligen Fortschreiten auf dem Wege des Frommen und Menschenfreundlichen, daß sich das Göttliche offenbart.

Vorerst Manches über unsere religiösen Verhältnisse. Hier vor Allem über manches Treffliche, das von unserm Oberrabbiner Herrn Rapoport ausgegangen oder von ihm die Anregung erhalten hat. Es wird in neuester Zeit an mehreren Orten eine mehr wissenschaftliche Betreibung des Talmudstudiums versucht, und Prag stehet nicht zurück: unter Leitung des Herrn Rabbiner R. hat sich ein Tal-

mudverein (חברת ש"ס) gebildet, an dem auch mehrere in Wissenschaften vielbewanderte junge Männer theilnehmen. Die Commentare und Decisionen der Rischonim werden gründlich durchforscht, und Herr R. sucht durch sachgemäßes Eingehen in den Geist des Autors und Vergegenwärtigung der Ansicht und Meinung desselben, Klarheit und Licht zu verbreiten. — Auch auf Verbesserung des Cultus wirkt Herr R. wohlthuend ein. Zwar wird jener in den hiesigen Synagogen, mit Ausnahme des „Tempels", noch in alter Weise geübt; und auch Männer wie R. Löwe ben Bezalel und R. Ezechiel Landau konnten mit vielen wohlgemeinten Vorschlägen nicht durchdringen. Doch ist dem Herrn Rabbiner Rapop. gelungen manche grelle Mißbräuche abzuschaffen, als das s. g. Warten an den Vorabenden der Sabbate und Festtage, welches zu einem Arrangement für Unterhaltung an den heiligsten Orten sich herausgebildet hatte; und es gehen noch manche andere Verbesserungen ihrer baldigen Verwirklichung entgegen. Traureden in deutscher Sprache hat Herr R. zum stehenden Gebrauche gemacht. — Möge es dem hochverehrten Manne, dessen Schriften einen bezeichnenden Wendepunkt in der Literaturgeschichte des Judenthums bilden, ferner gelingen in seiner milden und erhebenden Weise fortzuwirken, und möge seine gemüthreiche und dabei doch universelle Auffassung der israel. Religion das Gemeingut recht vieler unserer Glaubensgenossen werden. Ultrareform und Hyperorthodoxie würden sodann bei tieferer Einsicht in das Judenthum, erstere als „antijüdisch", und letztere, weil ihre Grundlage größtentheils Unwissenheit, als „nichtjüdisch", allgemein als unangemessene Factoren zur Hebung der Religiosität erkannt werden.

II.

Ich muß, ehe ich zu einem andern hochwichtigen Punkte übergehe, noch für einen Augenblick bei unsern Cultusangelegenheiten verbleiben. Der Tempel, der nun achtzehn Jahre seines Bestehens zählt, hat eine nicht geahnte Blüthe erreicht; seine Räume sind nicht nur gefüllt sondern überfüllt, so daß nicht selten viele Besuchende zurückgewiesen werden müssen. Diese Frequenz ist das Resultat der echt volksthümlichen und im jüdischen Geiste gehaltenen Reden des Predigers Herrn Dr. Kämpf; doch hat einen nicht kleinen Antheil daran auch das ganze Wesen des Cultus, der nicht zerstörend und auflösend sondern verbessernd und veredelnd bei seinem Beginne auftrat, und die eigentlich jüdischen und erprobten Elemente zur Grundlage nahm; und es ist auch dieses ein

nicht geringes Verdienst des Herrn Dr. Kämpf, daß er in diesem Geiste fortführte und in mancher schweren Stunde für ihn in die Schranken trat. Nun hat aber der Tempel einen solchen Vorsprung gewonnen, daß die andern Synagogen ihn kaum mehr erreichen können. Er hat nämlich die bedeutendsten Kräfte absorbirt, wird von dem Theile der Gemeinde dem die meisten Geldmittel zu Gebote stehen besucht, und es können ihm die andern Synagogen in dem Aufwande, den Einrichtung und Erhaltung erheischen, nicht gleichkommen. In vielen Wohldenkenden erwacht ein Schmerzgefühl bei dem Gedanken, daß unsere alten ehrwürdigen Synagogen, die weitberühmten Zierden unserer Gemeinde, allmälig veröden sollten. Ich habe vorher der Bestrebungen des Herrn Oberrabbiners Rapoport gedacht; lassen Sie uns nun aber auch die Aufgabe des Tempels erwähnen. Er soll als Mustersynagoge dastehen, als Gotteshaus nach dem sich andere bilden. Sein Ruhm kann es daher nicht sein auf Auflösung der anderen Synagogen unmittelbar oder mittelbar zu wirken, sondern sie sollen sich an und durch ihn erheben und neuverjüngen. Es tauchte in neuerer Zeit der Plan auf, den Tempel durch einen Umbau zu erweitern. Es liegt hierin ein Triumph; aber soll diese Synagoge über ihre Schwestern triumphiren, für sich einen Ruhm herbeiführen der die andern mit tiefem Wehe erfüllt, und wird sie nicht selbst einst die tiefen Folgen dieses Wehes empfinden? Durch die Erweiterung des Tempels würden den anderen Synagogen auch die wenigen Kräfte die sie erhalten entzogen werden; und es ist daher eine weit würdigere Aufgabe des Tempels, durch Rath und That auf eine Regeneration jener hinzuwirken. Nicht sich in sich polypenartig zusammenziehen sondern das Gute verbreiten, ist Merkmal und Zeichen des wahrhaft Guten; und daß es an Empfänglichkeit nicht fehlt hierfür legt die s. g. Neusynagoge ein schönes Zeugniß ab. Es hat dort Vieles in der innern Einrichtung eine zweckmäßige und der Würde des Gotteshauses entsprechende Gestalt gewonnen: derartigem Streben, das wohl sich allmälich auch anderswo kundthun wird, soll nicht durch Monopolsucht Eintrag gethan werden. Hierbei lasse man aber auch Jedem nach seiner Weise gewähren: es werde nicht verlangt daß in jedem einzelnen Punkte, in jedem beibehaltenen oder abgeschafften Gebete Uebereinstimmung mit dem Tempel herrsche: sind doch die Gemüther und das was sie anregt, beschäftigt, erhebt und befriedigt so verschieden! Daß vom Tempel der Anstoß zu Besserm ausging, daß man sich mit ihm im Principe der Erhebung und Verbesserung einigte und die Nothwendigkeit, dem Gemüthe wahrhaft Befriedigendes zu bieten, das Gotteshaus auch für das jüngere Geschlecht

zur Stätte der Andacht zu machen erkannte, hierin möge er seinen eigentlichen, weil würdigen und wahrhaften Triumph erblicken.

Und nun zu einem wahrhaft erhebenden Vorgange: er gehört der Jugend und dem Edelmuthe an. Meine früheren Briefe haben manches düstere Bild des religiösen Jugendunterrichts gebracht. In der letzten Zeit hat ein wahrhaft würdiger Mann, sein Name möge genannt werden, Herr Herz Bondi, der Cultusrepräsentanz (diese Benennung führt jetzt der israelitische Prager Vorstand) 2200 Fl. C.-M. zu dem Zwecke übergeben, um eine Schule zu errichten, wo hebräisch von den ersten Elementen an gelehrt werde. Ueberzeugt jedoch, daß mit den Zinsen dieses Kapitals nichts Wesentliches zu Stande gebracht werden könne und befürchtend daß er wenig Nachahmer finde, bestimmte dieser Ehrenmann, es möge der Repräsentanz unbenommen bleiben das Kapital selbst zu diesem Zwecke zu verwenden. Um nun aber ein entsprechendes Resultat zu erlangen wurde die Uebereinkunft getroffen, die so gegründete Schule mit dem Bet Hamidrasch zu vereinigen: und hieran knüpft sich nun ein neuer Lichtpunkt. Dieses Bet Hamidrasch, eine alte Schule, in welcher Kinder mittelloser Eltern im Pentateuch und talmudischer Wissenschaft Unterricht erhalten sollten, war in den letzten Decennien ganz herabgekommen; seit einem Jahre hat es sich durch die rastlosen Bemühungen seines neuen Vorstandes wieder gehoben. Es werden nun daselbst 50 Kinder unterrichtet. Zu Beginne des Winters fand die erste ganzjährige Prüfung in Gegenwart des Herrn Rabbiners Rapoport, des Vorsitzenden der Repräsentanz, Herrn E. Wehli, Herrn Dr. Kämpf, Herrn Hospitalvorstehers J. Hirsch, der Vorsteher des Instituts und mehrerer wissenschaftlich gebildeten Männer statt, und erregte allgemeine Zufriedenheit. Freilich wurde auch in mancher Brust ein tiefer Schmerz rege, daß der Unterricht in der jedem für Judenthum Fühlenden so theuern heiligen Sprache nur in diesem kleinen Kreise zur Geltung gekommen, daß unsere Jugend ohne Kenntniß der Sprache heranwächst, in der Gott zu ihren Vätern gesprochen und in der er das Heiligthum, das Panier, das unsern Namen erhalten, niedergelegt; daß Prag, einstiger Sitz der Glaubenswissenschaft, einen großen Theil seiner Söhne heranwachsen siehet, die kaum deren Züge zu lesen verstehen, denen jede Ahnung, jedes Verständniß abhanden gekommen, ach! denen sie gar nicht beigebracht wurde. Doch möge heute die Klage schweigen: kehren wir zu jenem Tröstlichen zurück und wollen wir der Hoffnung Raum geben, daß an ihm manches Gute erstarken werde. —

Die Fürsorge des neu gewählten Vorstandes für das Bet-Ha-

midrasch konnte übrigens nur für das Geistige genügen; aber neben diesem macht sich doch auch die Sorge für das Physische — und bei Kindern fast mit Uebergewicht — geltend. Doch auch auf diesen Punkt hatte die Repräsentanz bei der Reorganisation des Bet-Hamidrasch ihr Augenmerk gerichtet; es wurden die Damen Ranni Jeiteles, Fanni Rosenberg, Charlotte Thein und Julie Schreier zu Oberaufseherinnen erwählt, und sie gaben in edlem Eifer dem an sie ergangenen Rufe Gehör. Der Vorbefund war wahrhaft entmuthigend, es fehlte den armen Zöglingen sogar an der nöthigen Wäsche! Aber was vermag nicht ein fester von Gott und Menschenliebe durchdrungener Wille, und welche Aufopferungsfähigkeit hat nicht die höhere Waltung in das Gemüth der Frauen gelegt! Die vorgenannten Damen verschmäheten nicht selbst Hand an Ausbesserung und Herbeischaffung anzulegen, auch veranlaßten sie mehrere durch ihren Wohlthätigkeitssinn bekannte Männer zu reichlicher Spendung. Der Eifer dieser Damen war aber auch nicht ein vorübergehender: je zwei von ihnen besuchen allwöchentlich das Institut, führen strenge Controle hinsichtlich der häuslichen Einrichtung, beaufsichtigen Wäsche und Kleider u. s. w., und bewähren, daß das wahrhaft Fromme und Gute noch immer in Israel Pflegerinnen finde.

Und nun noch Eines, was hierfür Zeugniß ablegt. Eine sich nicht nennende Dame hatte der Repräsentanz 2000 Fl. C.-M. mit der Bestimmung zugeschickt, daß sie als Grundlage zur Gründung einer Erziehungsanstalt für arme jüd. Mädchen dienen sollen. Der jedes Gute mit rastlosem Eifer fördernde Vorsitzende, Herr Ernst Wehli, hob in einem Aufrufe an die Gemeinde die Wichtigkeit eines solchen Instituts mit lebendigen Zügen hervor: und durch die Bemühung der vorgenannten Damen erklärten sich in kurzer Zeit mehr als 200 Frauen zu jährlichen Beiträgen von 5 nnd 10 Fl. C.-M. bereit, so daß nun schon der Fonds 4000 Fl., die jährlichen Beiträge (und die Sammlung ist noch nicht geschlossen) über 1200 Fl. betragen. — Prag darf sich also noch nennen: noch hat es nicht auf sich verzichtet, und schlummerte es auch einige Zeit, seine Lebenskräfte sind unversiegbar; es wird aus dem inneren Proceß zu kräftigem Bewußtsein und neuem Aufschwung erwachen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Das Paraphrastische der arabischen Uebersetzung des R. Saadia Gaon.

Vom Consistorial-Oberrabbiner L. Bodenheimer.

Skizze zu den ersten zwei Kapiteln der Genesis.

V. I. Nach Raschi's gründlicher Erläuterung gehört das erste Wort zum zweiten: „Am Anfange der Schöpfung des Himmels und der Erde", wo demnach ברא nicht als עבר פעל sondern als שם הפעל zu betrachten, und der Schlußsatz mit: „Da sprach Gott" beginnt. Aehnlich und nur mit einer kleinen Abänderung erklärt Ibn Esra und zwar im zweiten Verse: והטעם בראשית בריאת הרקיע והיבשה וכו' ואל תחתמה על וי"ו והארץ כי פירושו כפ"א רפה בלשון ישמעאל. Diesen Erläuterungen vollständig entgegengesetzt erweist sich die Uebersetzung des Saadia Gaon zu dieser Stelle, und seine Paraphrase will deutlich solchen Auslegungsweisen opponiren: אול מא כלק אללה אלסמא ואלארץ Um den von Raschi gegen die ursprüngliche Bedeutung des Satzes erhobenen Einwendungen auszuweichen dürfte Saadia sich zur Ansicht des Moses b. Nachman vielleicht hingeneigt haben, der unter Himmel und Erde hier nichts anderes als den aus dem Nichts erzeugten Himmels- und Erdstoff verstanden wissen will (vgl. das.). Interessant und höchst beachtenswerth erscheint die philosophische Beleuchtung dieser Stelle von Maimonides in seinem Werke More Nebuchim T. II. Abschnitt 30, wo er den Unterschied zwischen dem Ersten in der Zeit und dem Ersten als dem Haupte und der Ursache statuirt, und nur den letztern Gedanken in dem Schriftworte finden will, weil die Zeit selbst zu den geschaffenen Wesen gehört: בהתחלה ברא השם העליונים והתחתונים. Dieser Auffassung neigte sich Saadia in seiner Umschreibung nicht hin.

V. II. Die zwei ungewöhnlichen Ausdrücke haben nach Nachmanides folgende Bedeutung: unter ersterem versteht man den mit keinem bestimmten Namen zu belegenden Stoff, unter letzterem die den Stoff bekleidende Form, was auch deutlich jene schwierige Stelle erklärt: T. Chagiga f. 12a: תהו קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא חשך וכו' בהו אלו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמהן יוצאין מים שנאמר ונטה עליה קו תהו ואבני בהו. Saadia umschreibt diese Wörter: וכאנת אלארץ גאמר"ה מסתבחר"ה[1]). Eratque terra abyssis cooperta,

1) גאמר inhabitata, inculta, vastata regio, non consitus, derelictus ager propter quod opertus sit aqua. H. תהו terra ex qua tributum non accipiatur donec seminando apta sit. C.

obruta mari. Conj. X אִסְתַּבַּחְתָּ alte demersus fuit. Ganz wahrscheinlich hat Saadia das erste hebräische Wort in der Bedeutung von Abgrund genommen, während doch Letzterer einen anderen dritten Radicalbuchstaben besitzt, und nichts anderes wollte Ibn Esra andeuten mit seiner Bemerkung: אמר הגאון תהו שהוא מתהום וזה לא יתכן כי ם"ם תהום שרש כם"ם הדום. Obschon aber dieser tiefe Sprachforscher die grammatische Herleitung des Wortes verwarf, so scheint er doch dem Geiste jener gaonitischen Uebersetzung nicht ganz fremd geblieben zu sein, und seine feine hebräische Diction gibt beinahe eine wortgetreue Uebertragung des arabischen Ausdruckes. Saadia's grammatische Auffassung wurde wahrscheinlich von folgendem Satze (vgl. die Varianten in Waltons Polyglotte Th. 6) veranlaßt: וטלאם עלי וגה אלגמר ולגמור.

V. II. וריאח אלאלה תהב עלי וגה אלמא. Vielfach sind die Meinungen über den Sinn dieser Bibelstelle getheilt. Einige verstehen darunter den dem Urstoff — unter dem Bilde des die Naturkraft und Naturwirkung in alle seine Theile zugleich aufnehmenden Wassers — Qualität verleihenden göttlichen Geist-Willen. Andere verstehen darunter den Wind, dem wegen irgend einer Eigenschaft das Attribut des Göttlichen beigelegt wird, oder wie Ibn Esra meint weil er auf den höchsten Willen die Botschaft versah, das Gewässer auszutrocknen. Die erstere Ansicht fand in dem beigegebenen Zeitworte ihre Bestätigung, denn beim Winde wird das Wehen entweder durch נשף 2. B. M. C. 15 oder durch נשב wie Psalm 147, 18 bezeichnet. Saadia neigt sich zur zweiten Ansicht und bedient sich zum genauern Ausdrucke dieser Auffassung des Plurals, damit auch unter seinen Worten nicht etwa eine göttliche Kraft verstanden werden dürfte, welche Bedeutung der Singular dieses arabischen Substantives wohl zuließe, siehe Freytag's Lexic. Tum usu metaphorae voci tribuuntur significationes: Victoria, Potentia, robur, Misericordia, Auxilium, Imperium. Durch die Mehrzahl bezeichnet er deutlich „die Winde Gottes". ריח Plural: ריאח אריאח ארואח, dem er das passende Zeitwort zugesellt הב flavit ventus.

V. III. Nachmanides will hier das „Sprechen" Gottes so viel bedeuten lassen als „Wollen", da beim ewigen Geiste ein eigentliches Sprechen nicht gedacht werden kann, und in diesem Sinne nimmt es auch Saadia's Paraphrase: פשא אללה אן יכון נור פכאן נור, er gebraucht das Zeitwort שי, dem tritt übrigens Ibn Esra förmlich durch den Einwand entgegen, daß in diesem Falle statt יהי hätte להיות stehen müssen, und glaubt daß das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung, auf eine ohne Mühe und Anstrengung erzeugte Schöpfung hinweisend,

zu erklären sei: אמר הגאון כי פירש ויאמר כמו וירצה ואלו כן היה ראוי להיות אור וכו׳.

V. IV. למא עלם אללה אן אלנור גיד פצל אללה בין אלנור ואלטלאם In dem Varianten-Verzeichnisse bei Walton a. a. O. findet sich: ופצל, und wird daselbst richtig bemerkt: Unde patet, verba sic distinguenda פשא אללה אן יכון נור פכאן נור למא עלם אללה אן אלנור גיד. „Also Gott wollte es werde Licht, und es ward Licht als Gott erkannte daß das Licht gut sei", und nun beginne mit ופצל ein neuer Satz. Nach dieser Variante, die in Beziehung auf den Sinn als sehr wichtig zu betrachten ist, würde die Einwendung des Nachmanides gegen die Commentationen von Raschi und Ibn Esra, die allerdings in Betracht ihrer Erklärungsweise gerechtfertigt erscheint, hinwegfallen; die Frage, die zwar in recht philosophischem Geiste gehalten, nämlich: שאם כן יראה כענין המלכה ועצה חדשה וכו׳ כענין באדם שלא ידע טיבו של דבר עד היותו nicht mehr stattfinden können, und man wäre nicht einmal aus diesem Grunde zur Statuirung des von ihm beliebten Unterschiedes gezwungen, unter „Sprechen" nämlich den Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, und unter „Sehen" das Wohlgefallen an dem Fortbestande zu begreifen.

V. V. Nicht das Licht nannte Gott Tag, nicht die Finsterniß Nacht, sondern die Zeit des Lichtes wurde Tag, die Zeit der Finsterniß Nacht genannt; und so drückt sich auch hierüber Nachmanides aus: Die heilige Schrift wolle damit sagen, daß die Zeit geschaffen worden sei, und er habe das Maß des Tages und das Maß der Nacht bestimmt, und die Benennung will hier andeuten, daß diese Schöpfungen, welche vor dem Entstehen des Menschen existirten, ihren Namen vom Höchsten empfingen, während den späteren Schöpfungen der Mensch ihren Namen ertheilte. Am plausibelsten erscheint aber, unter dieser Namengebung nur die Abgrenzung zu verstehen, welche bei ihrer Gestalt- und Formannahme nothwendig entstanden: der Tag die Licht- die Nacht die Finsternißgrenze. Nichts anderes beabsichtigte Saadia mit seiner Paraphrase: וסמי אללה אוקאת אלנור נהארא ואוקאת אלטלם לילא וקת Plural: אוקאת ein Zeittheil, daher וקתא einst.

V. V. ולמא מצי אלליל ואלנהאר יום ואחד. Die Paraphrase verdeutlicht den Sinn des Verses. In demselben ist ferner eine sprachliche Bemerkung Reggio's in seinem „La legge di dio ossia il Pentateuco tradotto in lingua italiana" höchst beachtenswerth. Er sagt: Der Hebräer gebraucht den Ausdruck יום in dreifacher Beziehung, erstens für einen Tag von Abend bis zum Abende, wie in dem Schlußsatze hier; zweitens für eine Zeit von vier und zwanzig Stunden, wenn

diese auch von Mittag zu Mittag gerechnet werden sollen; drittens für die Zeitdauer wo die Sonne auf die Erde leuchtet, wie es im ersten Theile unseres Verses genommen werden muß. Man durfte aber die in der ersten Hälfte des Verses gebrauchten Bezeichnungen in der zweiten Hälfte nicht mehr benutzen, weil jedenfalls dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung nebeneinander gestanden hätte, daher die Nothwendigkeit, des Abends und des Morgens sich zu bedienen. Anders in Saadia's arabischer Uebersetzung; נהאר heißt wohl Tag, aber wie Freytag bemerkt: ab ortu aurorae usque ad occasum solis, während יום Pl. איאם den vollständigen Tag von vier und zwanzig Stunden bezeichnet; daher durfte er mit Recht als Uebersetzung des Abends und Morgens die Wörter der ersten Hälfte des Verses benutzen und paßt sehr gut darauf יום ואחד.

V. IV. שא אללה אן יכון גלד פי וסט אלמא. Wenn auch die Erklärungen, welche Ibn Esra und noch andere Commentatoren im Namen des Gaon anführen, nicht immer in dessen Uebersetzungen zu finden sind und nothwendig neben denselben ergänzende Noten existirt haben müssen, aus welchen jene Erläuterungen geschöpft sind, wie schon Munk in seinem Notice sur Rabbi Saadia Gaon bemerkt: Toutes les versions de Saadia étaient sans doute accompagnées de notes, comme on peut le voir par les nombreuses citations d'Ibn-Ezra et de Kimchi. Saadia lui-même cite çà et là ses commentaires. Voy. par exemple son Livre des croyances I. 1. II. 3, 8 et passim. Rabbi Béhai cite également les Commentaires de Saadia etc., so darf doch als feststehend angenommen werden, daß er jedesmal in der paraphrastischen Uebertragung ein dem Sinne der Noten entsprechendes Wort gewählt haben wird. Und dieser Fall scheint sich auch bei gegenwärtigem Verse ereignet zu haben. Denn Ibn Esra beginnt die Beleuchtung der Stelle mit אמר הגאון על חרקיע דברים שלא היו und ganz wahrscheinlich deutet er hier auf eine ausführliche in den Noten befindliche Interpretation hin, was um so mehr zu muthmaßen, als der Commentator Mekor Chajim hinzufügt: ולא כרעת הגאון רב סעדי' שאמר שהרקיע נחלק לגלגלים כי איך יהיה המים על הגלגלים, dennoch aber läßt sich durchaus nicht verkennen, daß diese Idee schon in dem einfachen Wörtchen der angezogenen Uebersetzung ausgedrückt worden, denn גלד bedeutet ursprünglich das Harte, Feste, daher Pruina, Glacies und endlich Expansum coeli. Dieser Ansicht, daß unter רקיע, גלד also die festen Himmelskörper verstanden seien, will er widersprechen und mit Recht, weil über denselben kein Wasser zu treffen; er begreift vielmehr darunter das sich Neigende und Ausdehnende, also

die Luft, vgl. Ibn Esra ad vers. פי וסט אלמא. Wie der Chald. hier das hebräische Wörtchen בתוך durch במציעות wiedergibt, wozu ihn der Text keineswegs veranlassen konnte, da er z. B. die Bibelstelle: Und die Kinder Israel gingen trockenen Fußes durch das Meer, durch בגו מיא übersetzt, um die in Bereschit rabba befindliche Idee, daß zwischen den obern Wassern und der Ausdehnung ebenso viel Raum war wie zwischen der Ausdehnung und den Wassern auf der Erde, deutlich auszudrücken, wie es auch Raschi aufgefaßt, s. Misrachi: כחלל שבין הרקיע לארץ ככה יש בין הרקיע למים העליונים, ebenso wollte dieses Saadia in seiner P. zu erkennen geben.

V. VII. פצנע אללה אלגלד ופצל בין אלמא אלדי מן דונה ואלמא אלדי פוקה וכאן כדלך. Ibn Esra gibt hier eine sprachliche Deduction; er sagt: Oft stehe beim Ausdrucke der Unterscheidung das Wörtchen בין mit einem folgenden למ"ד, wie V. VI; oft dieses Wörtchen doppelt, wie im vorliegenden Verse; oft mit beiden zugleich, wie ביניכם לבין אלהיכם. Saadia hat nun wirklich das zweite בין nicht wiedergegeben. Um so interessanter erscheint die Variante zu dieser Stelle, ובין אלמא אלדי מן פוקה, wo dieses בין auch doppelt aufgenommen wurde. Diese Variante trägt übrigens noch etwas Beachtenswerthes an sich, was jedenfalls mit vielem Vorbedachte niedergeschrieben wurde; sie setzt nämlich auch vor פוקה das Wörtchen מן, wie Pocock hinzufügt: Et revera requiri videtur מן tam ante פוקה quam ante דונה. Diese Partikel פוק stammt vom Verb. פאק superior fuit, superavit — daher super, mit מן heißt es desuper. Man beabsichtigte demnach hier den hebräischen Grundgedanken wortgetreu zu übertragen, hinweisend auf die auch von Raschi mitgetheilte hagadische Ansicht vom Weltenbaue: אמר ר' תנחומא אנא אמריה מעם אילו נאמר בין חמים אשר על הרקיע היית אומר על גופו של רקיע המים נתונים כשהוא אומר בין המים אשר מעל לרקיע הוי אומר המים העליונים תלוי במאמר.

V. IX. שא אללה אן יגתמע אלמא מן תחת אלסמא···· Bemerkenswerth ist hier die Variante ושא אללה. Ueberall, wo ein neuer Tag beginnt, hat Saadia שא, s. Vers 6, 14, 20, 24, blos an dieser Stelle des Ueberganges vom zweiten zum dritten Tage hat die Variante ושא, welches uns zu glauben veranlaßt, daß der Gaon der Ansicht huldigte, die später auch von Ibn Esra adoptirt wurde, wonach nämlich das Ansammeln der Wasser an einen Ort und das Sichtbarwerden des Trockenen zu der Schöpfung des zweiten Tages gehörten, indem die eigentliche Ausdehnung, die Luft, erst nach dem Trockensein der Erde geschaffen worden sei; mit den Worten „Gott sah ein, daß es gut sei" würde sich alsdann erst die Erzählung der Schöpfung des

zweiten Tages schließen, und mit „Gott sprach die Erde sprosse u. s. w." die Erzählung des dritten Schöpfungstages anfangen, wodurch in die Sätze mehr Zusammenhang käme, vgl. das.

V. XI. Ueber den Sinn dieses Verses sind die Commentatoren verschiedener Ansicht. Nach Einigen, worunter namentlich Raschi, versteht man unter dem ersten Worte die Bekleidung der Erde mit Grün überhaupt, ohne specielle Angabe einer Krautart, unter dem zweiten jedoch eine specielle Pflanzenart: also es sprosse die Erde allerlei Sprossen, so daß das folgende Kraut und Fruchtbaum als Erklärung des ersten Collectivnamens angesehen werden muß. Nach Anderen, wohin namentlich Moses ben Nachman zu rechnen, der gegen Raschi mit der wichtigen Gegenbemerkung auftritt, daß man nach seiner Meinung das erstere Wort nicht in der Mehrzahl finden dürfte, was doch wohl der Fall sei, versteht man unter beiden Ausdrücken eine bestimmte Pflanzengattung, unter dem erstern etwa die kleine noch keinen Samen enthaltende Pflanze, unter dem zweiten die schon reife und zur Samenentfaltung gediehene Pflanze. Nach der ersten Ansicht darf vor dem zweiten Worte kein Bindewörtchen stehen; nach der zweiten Ansicht wohl und sogar recht passend, und durch dieses einfache Bindewörtchen läßt sich hier wie oben Saadia's Gedanke in seiner Paraphrase mit ziemlicher Bestimmtheit errathen. Er bedient sich des Hauptwortes כלא herba, germen, gramen, und um das Hebräische, welches hier Zeitwort und Dingwort aus einer und derselben Wurzel genommen, wortgetreu wieder zu geben, bedient er sich auch des Zeitwortes כלא IV. In Vers XII hat nun unsere Ausgabe das Bindewörtchen: ואכרות אלארץ כלא ועשבא דא חב לאצנאפה, in Vers XI hingegen hat unsere Ausgabe das Bindewörtchen nicht: תשא אללה אן יכלי אלארץ כלא עשבא דא חב, allein im Variantenverzeichnisse finden wir auch an dieser Stelle ועשבא. Hieraus erhellt zur Genüge Saadia's Hinneigung zu Nachmani's Ansicht.

V. XII. Ueber den Satz וירא אלהים כי טוב hier und wo es in diesem Bibelabschnitte noch mehr vorkommt, sind die Lesearten in der Paraphrase Saadia's ziemlich verschieden; nach einer schließt sich damit der Gedanke, nämlich: „weil Gott wußte, daß es gut sei", wie wir die Stelle gewöhnlich auffassen; nach einer andern beginnt hier der Gedanke, nämlich: als Gott wußte daß es gut sei u. s. w. da sprach Gott u. s. w. Der Unterschied zwischen למא עלם und לעלם; das Letztere in der Const. Ausgabe.

V. XIV. Im Variantenverzeichnisse stellt sich hier eine Verschiedenheit zwischen der Uebersetzung des in erster Hälfte des Satzes be-

findlichen יהי und des in letzter Hälfte befindlichen והיו heraus. Während in der W. Polyglotte bei beiden וכן steht, finden wir in Ms. et C. die Dualform פיכונאן, und liegt nach unserem Dafürhalten ein tiefer Sinn darin, der theilweise auch die Verschiedenheit im hebräischen Texte rechtfertigen dürfte; denn allerdings lag es im Willen Gottes nebst der Sonne und dem Monde auch die anderen Himmelskörper, d. h. die Sterne zu schaffen, allein zu איאת, אוקאתא und איאמא שנין taugen doch am meisten und vorzüglichsten die Sonne und der Mond, und daher am Schlußsatze die Dualform, obschon sie am Anfangssatze nicht gebraucht worden, denn להבדיל בין היום ובין הלילה kann auf alle Sterne bezogen werden.

V. XVI. Der Ausdruck „Herrscher" hat mit der Bezeichnung von „den zwei großen Lichtern" am Anfange des Verses zur Entstehung jener bekannten schönen Legende beigetragen. An und für sich betrachtet sollen wirklich diese beiden Lichter nicht nur auf die Erde leuchten, sondern auch noch andere wichtige Einflüsse auf das ganze Sonnensystem ausüben. Saadia will aber unter diesem Herrscher nichts anderes als Beleuchter verstanden wissen, von נא luxit ללאנאה ad illuminandum. Ueberhaupt leuchtet es beinahe bei jedem Wörtchen hervor, mit welchem tiefen Geiste die Paraphrase bearbeitet wurde, so gibt er auch in diesem Verse das zweite הגדל ganz anders als das erste הגדלים, um dem bekannten Widerspruche entgegen zu treten, der sich hier Geltung verschaffte; nach ihm dürfte man füglich übersetzen: Gott schuf die zwei mächtigen Lichter, das große Licht u. s. w. und das kleine Licht: וצנע אללא אלניריה אלעטימה אלניר אלאכבר ללאנאה פי אלנהאר ואלניר אלאצגר ללאנאה פי אללל ואלכואכב. In V. 18 überträgt er nun ולמשל ganz consequent auch mit „zur Beleuchtung". Es ist höchst interessant, daß alle anderen uns vorliegenden Uebersetzungen das hebräische לממשלת wörtlich wiedergegeben haben und nur Saadia allein eine Ausnahme davon machte. Die Vulg. luminare majus, ut praeesset diei etc. LXX: τον φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας. Chald.: ית נהורא רבא למשלט ביממא. Der Syrer: נהירא רבא לשולטנא דאיממא.

V. XX. Unter dem Ausdrucke שרץ begreift man nach Raschi jedes lebendige Wesen, das nicht hoch von der Erde ist, mit welcher Erklärungsweise aber Nachmani nicht einverstanden; er behauptet vielmehr, daß Onkelos' Ansicht die richtigere sei, der dies hebräische Wort mit רחיש übersetzt, also das immer Bewegliche. Saadia neigt sich zu Nachmani's Etymologie; er bedient sich, um den Text nachzuahmen, des Ding- und Zeitwortes aus einem und demselben Stamme genommen,

des Zeitwortes שעא, ambulavit, cucurrit und des Dingwortes שעי ambulans, also das immer Bewegliche אן יסעי מן אלמא סאע, ebenso V. XXI אלחי סעת מן אלמא לאצנאפהא. Wie nun Ibn Esra mit dieser Auffassung nicht zufrieden zu sein scheint und das Zeitwort auch noch auf das im Verse beschriebene Geflügel bezogen wissen will, משעם ישרצו תולדות עם הגבהה, so sind diese beiden Autoren nach genauer Forschung auch über die transitive Bedeutung nicht einig; während Saadia מן אלמא — also das verbum intransitiv gibt, meint Ibn Esra: ישרצו פועל יוצא וכמהו וישרץ היאור צפרדעים. — In diesem Verse dürfte aber noch etwas sehr beachtenswerth erscheinen, nämlich die Uebertragung des על פני רקיע השמים. Saadia, dessen Meinung und Deutung wir schon oben erörtert haben, konnte unmöglich den Sinn dieses Satzes anders verstehen, als durch קבאלה גלד אלסמא, und so paßt es auch wirklich ganz trefflich zum Vorhergehenden. Ibn Esra, der wie wir bemerkten gegen die Auffassung des Gaon ankämpfte, mußte natürlich auch an unserer Stelle dem Worte einen andern Gedanken unterlegen, wo sogar das על als theilweise Bestätigung betrachtet werden darf, und seine beißende Ironie gegen Saadia läßt sich hier durchaus nicht verkennen, was von den Commentatoren nicht einmal bezeichnend genug hervorgehoben wurde. Sehr kurz, wie überall, lautet hier seine Bemerkung, aber desto reicher an Inhalt: והכתוב כי עוף יעופף על פני רקיע לעד על פירוש רקיע ואמר הגאון כי על פני הוא עם פני א"כ פני השמים למטה הם.

V. XXII. Die sprachliche Bedeutung des לאמר ist ganz einfach diese: Wenn die Worte des Sprechenden so angeführt werden sollen, wie sie in der Wirklichkeit erfolgten, also ohne Uebertragung von der zweiten auf die dritte Person, dann muß dieses Wörtchen nothwendig vorausgesandt werden. Saadia hat aber in seiner Paraphrase noch den Sinn des Befehlens hineingelegt: وبארך אללה פיהם וקאל כאכמא.

V. XXVI. Dieses נעשה אדם בצלמנו כדמותנו hat zu den verschiedenartigsten Erklärungen Veranlassung gegeben, unter denen wir die hervorheben, daß bei Vornehmen gewöhnlich die Mehr- statt der Einzahl gebraucht wird, und das Ebenbild Gottes sich auf die Regierungsfähigkeit des Menschen, ähnlich im kleinern Maße der allregierenden Gottheit, über die Fische des Meeres, das Geflügel des Himmels u. s. w. beziehe, eine Idee, die dem Verse einen schönen Zusammenhang verleiht. Dieser Ansicht huldigt Saadia: וקאל אללה נצנע אנסאנא בחצוירנא והשכילנא איאה מסלטא יסתולי עלי סמך אלבחר, ebenso V. XXVII: וכלק אללה אדם בצורתה בצורה שרפרא אללה מסלטא כלקה.

Und hierauf beziehen sich die Worte, die Ibn Esra im Namen des Gaon anführt, vgl. das.

V. XXIX. XXX. Ueber diese beiden Verse herrscht unter den Commentatoren auch eine große Meinungsverschiedenheit. Nach Nachmani würden dieselben ganz zu trennen sein, und zwar so: den Menschen gab Gott alles Kraut das Samen führt, und jeden Baum der Frucht trägt die Samen führt zur Speise, während er den Thieren des Landes u. s. w. nur alles andere grüne Kräuterwerk zur Speise einräumte. Nach Raschi wollen diese Worte nichts anderes besagen, als daß Gott den Menschen so wie allen Thieren u. s. w. alles Kraut das Samen führt u. s. w. zur Speise eingeräumt habe, und der Schlußsatz im zweiten Verse umfasse nochmals das Ganze, so daß es eigentlich heißen müßte ואת. Bemerkenswerth ist daß Saadia dieser letztern Ansicht und zwar so speciell huldigt, daß man glauben sollte er habe die Zusammenstellung des genannten Traktates in den Text aufgenommen, denn er zieht in seiner Paraphrase den Anfang des dreißigsten Verses hinauf und beginnt wirklich die Uebertragung des Schlusses des zweiten Verses mit dem an dieser Stelle vielbedeutenden Wörtchen אלאן. יכון לכם כיאמא ואלנמיע וחש אלארץ. Zweiter Vers: ונמיע טיב אלסמא וסאיר מא דב עלי אלארץ אלדי פיה נפס חית אלאן ונמיע כצר אלעשב געלתה מאכלא. Darum nimmt er auch in diesem Schlußsatz ein Wörtchen auf, welches der hebräische Text nicht hat געלתה.

C. II.

V. II. III. Diese beiden Verse enthalten Ausdrücke, über deren Verständniß die größten Gelehrten getheilter Meinung sind; namentlich ist es Ibn Esra, der מלאכתו אשר עשה auf den sechsten Tag bezieht, und das Schlußwörtchen des dritten Verses die Kraft bezeichnen läßt, welche die Allmacht in jedes Geschöpf zur Fortpflanzung gelegt hat: השרשים בכל המינים שנתן בהם כח לעשות דמותם und bekundet demnach den Unterschied zwischen der Radix ברא und עשה. Allein unser Gaon beleuchtet diese Sätze durch eine originelle Idee. Er sagt: Er hörte am siebenten Tage auf, ein seiner Schöpfung ähnliches Wesen zu schaffen. Er ruhte, d. h. er hörte auf an demselben, ein seiner Schöpfung die er machte ähnliches Wesen zu schaffen: ועטל פיה אן יכלק שיא מן מתל כלקה * אד עטל פיה אן יכלק שיא מן מתל אלדי נעעה. Und Saadia meint Ibn Esra, wenn er sagt: והמפרש לעשות תחת עשה גם עשה תחת ברא אינע כן לפי דעתי. Mit Recht bemerkt daher Obel

Joseph zur Stelle: פי' רבינו סעדי' הגאון תרגם התורה ללשון ישמעאל והוא הנקרא תפסיר והוא תרגם אשר ברא אלהים לעשות ופי' על הטלה לעשות וצנעאה נמצא שתרגם לעשות כתרגום עשה. Das Arabische, welches Dhel Joseph hierbei noch weiter citirt, findet sich merkwürdigerweise in der uns vorliegenden Londoner Ausgabe nicht, auch nicht im Variantenverzeichnisse. Eine andere beachtenswerthe Variante befindet sich übrigens hier: während wir haben בארך אליום hat Ms. אאימר und C., das אליום wegläßt, וקדסה. Obschon dieses Zeitwort in Form II sowohl mit dem Accus. als dem Wörtchen פי construirt werden kann, wie Cast. bemerkt: ברך III benedixit Deus nomini, prosperavit cum ccap, vel cum ל vel c. פי vel cum על, so will es uns doch scheinen, als habe Saadia hier nicht umsonst sich des Wortes פי bedient: konnte er nicht vielleicht den Gedanken damit versteckt ausdrücken wollen, den uns Ibn Esra in seinem Namen aufbewahrt und der sich ganz wahrscheinlich in einem Reben-Commentare von Saadia's Hand ausführlich vorgefunden hat: ואמר הגאון שברכת היום וקדושו ישוב על השומרים שיהיו מבורכים קדושים?

V. V. VI. Nach Raschi bedeutet טרם noch nicht הוא כל טרם שבמקרא לשון עד לא, demnach: allerlei Baumgewächs des Feldes war noch nicht u. s. w. Nachmani nimmt טרם als bevor. Ganz eigenthümlich tritt uns aber hier die Paraphrase Saadia's entgegen, die die Negation auch auf אד überträgt: ואן גמיע שגר אלצחרא קבל אן יכון פי אלארץ וגמיע עשבהא קבל אן ינבת לם ימטר אללה עליהא ולא אנסאן כאן ליפלח אלארץ ולא בכאר כאן יצעד מנהא פיסקי גמיע וגההא והצמיחה והגאון אמר כי פירוש ולא אד יעלה מן הארץ. Dies meint Ibn Esra:

V. VIII. Ueber die Bedeutung des מקדם sind die Ansichten sehr getheilt. Die gewöhnliche ist „zur Morgenseite", nicht so die der Talmudisten, diese übersetzen „vorher", indem nach ihnen der Garten Eden zu den sieben Dingen gehört, die vor der Weltschöpfung durch Gottes Geheiß existirten, vgl. Pesachim 54a. Nedarim 39. Saadia pflichtet der ersten Meinung, gleich Raschi במזרחו, bei; er sagt: שרקיא ועום אללה גנאנא פי עלן שרקיא.

V. IX. בתוך הגן heißt an dieser Stelle nicht „in" sondern „in der Mitte" des Gartens, daher in Onk. nicht בגו sondern במצעות, vgl. auch Nachmani z. St. Saadia drückt nun dieses ganz deutlich aus mit den Worten: ושגרה אלחיאה פי וסט אלגנאן ושגרה מערפה אלכיר ואלשר.

V. XI. Ueber פישון שהוא מגדל פשתן s. Bereschit rabba פישון ומימיו מהלכין בשופי. Aus dieser Quelle hat namentlich auch Raschi geschöpft, welcher in seinen beiden Erklärungsweisen den Nil Egyptens

darunter verſteht. Saadia hält auch dieſe Anſicht feſt, er ſagt ausdrücklich: אסם אחרהא אלניל והו אלמוחיט בגמיע בלד זוילה אלדי פיה אלדהב. Wogegen aber Ibn Eſra ad vers. ankämpft und behauptet, daß er bezüglich der drei übrigen Flüſſe ſchon geographiſch nicht der Nil ſein könne, der auf dem Mondgebirge entſpringt, und wahrſcheinlich habe es auch Saadia nur aus dem Grunde mit ſolcher Beſtimmtheit in ſeiner Uebertragung gegeben, um in einer arabiſchen, der Welt zugänglichen Ueberſetzung nicht zu zeigen, daß man über die Bedeutung eines Wortes im Unklaren ſei.

V. XII. Auch in dieſem Verſe begegnen wir in Saadia's Paraphraſe daſſelbe wie im vorigen Verſe; ſie erklärt unbekannte Ausdrücke des Textes, welche Ibn Eſra ebenfalls nicht als eine abgemachte der Wahrheit ganz entſprechende Sache hingehen läßt. Hier handelt es ſich um die Ausdrücke בדלח und אבן השהם. Saadia gibt dieſen Vers alſo: ודהב דלך אלבלד גיד תם אללולו וחגארה אלבלור „Und das Gold dieſes Landes iſt gut, dort ſind die Perlen und Kryſtallſteine". Saadia macht uns auch die folgenden Namen etwas deutlicher: ואסם אלנהר אלתאני גיחאן והו אלמחיט בגמיע בלד אלחבשה ואסם אלנהר אלתאלת דגלה והו יסיר פי שרקי אלמוצל ואלנהר אלראבע הו אלפראת.

Recenſionen und Anzeigen.

דברי הברית Die Worte des Bundes oder das Buch der Lehren und Pflichten, angereihet an die zehn Bundesworte auf Sinai. Eine Erbauungsſchrift für Schule und Haus von H. J. Schütz. Cleve 1854. 3 Hefte. 254 S.

Unter den zahlreichen Religionsſchriften, mit welchen die jüdiſche Literatur ſeit einigen Decennien bereichert wurde, zeichnet ſich vorliegendes Werk in vieler Beziehung vortheilhaft aus. Es iſt weit entfernt von dem Alles verflachenden Rationalismus unſerer Zeit, der dem Judenthume ſeinen concreten Inhalt raubt und es im reinen Menſchthum aufgehen läßt, indem er alle Lehren verwirft welche nicht gerade vom Alltags-Verſtande geboten ſind und, um das Wort „Offenbarung" zu retten, dasjenige „Offenbarung" nennt, was von ſeiner grundloſen philoſophiſchen Anſchauung gebilligt wird. Aber eben ſo fern ſteht der Verfaſſer dem ſtarren Formenglauben, welcher alle Ein-

richtungen und Gebräuche zu göttlichen Geſetzen ſtempelt, in deren Befolgung er das Weſen des Judenthumes ſieht. Herr Schütz ſucht vielmehr, aller unbeſtimmten zweideutigen Ausdrücke ſich enthaltend, vor Allem die drei weſentlichſten Lehren des Judenthums feſtzuhalten und in aller Schärfe durchzuführen. Dieſe ſind: 1) מציאות אלוה Die Lehre von dem Daſein eines perſönlichen Gottes, der in ſeiner Unendlichkeit alles Endliche durchdringt und deſſen Inhalt ausmacht. 2) תורה מן השמים Die Lehre von der göttlichen Offenbarung, als eines zu einer beſtimmten Zeit wirklich eingetretenen Ereigniſſes, durch welches Gott den Menſchen unmittelbar ſeinen Willen kundgethan und zwar in den zehn Ausſprüchen am Sinai. 3) שכר ועונש Die Lehre von der Vergeltung, welche die göttliche Vorſehung theils ſchon in dieſem Leben, theils aber erſt in einem Leben nach dem leiblichen Tode übt. —

Von dieſen drei Grundlehren unſerer Religion, zeigt nun der Verfaſſer, ſolle jeder Iſraelit durchdrungen ſein, ſo daß durch ſie ſein Herz von Liebe zu Gott, zur Tugend, wie zu allem Erhabenen und Großen erfüllt werde. Zu dieſem Zwecke nun ſeien die Ceremonialgeſetze da, durch deren Befolgung wir theils an jene erhabenen Lehren fortwährend gemahnt, theils von dem Hange zur Sinnlichkeit abgezogen werden. Es reicht die buchſtäbliche Beobachtung derſelben noch nicht zu einem gottgefälligen Wandel hin; ſie ſoll im wahren Geiſte geübt uns ein Mittel ſein zur Erlangung der wahren, echten Frömmigkeit. — Von dieſem echt poſitiv-religiöſen Standpunkt ausgehend ſucht der Verfaſſer das Ceremonialgeſetz ſeinem innern Gehalte nach darzuſtellen und den wohlthätigen Einfluß deſſelben auf das ſittlich-religiöſe Leben nachzuweiſen. Der Verfaſſer verſucht nun glücklich der Aufgabe nachzukommen, den Sinn für religiöſes Leben, welcher in unſern Tagen aus Iſraels Häuſern gänzlich zu ſchwinden drohet, von Neuem zu beleben und zu kräftigen, indem er in begeiſterter Rede und mit überzeugender Kraft den heiligenden Einfluß der in rechtem Sinne geübten religiöſen Gebräuche dem Leſer vorführt und ihn zu weiterm Nachdenken über den Glauben anregt. —

Betrachten wir nun die Anordnung des Buches, welche Herr Schütz zur Löſung ſeiner Aufgabe befolgt, ſo müſſen wir es jedenfalls nur als einen glücklichen Wurf bezeichnen, die geoffenbarten zehn Worte — wie ſolches in früher Zeit der große R. Saadia Gaon gethan — als den Mittelpunkt hinzuſtellen, von welchem alle übrigen Lehren der Bibel wie Ausſtrahlungen zu betrachten ſind. Jene enthalten den Keim, das eigentliche Lebensmark, dieſe die Entfaltung deſſelben; jene bilden

das feſte Fundament des Religionsgebäudes, dieſe den ausgeführten Bau mit ſchützenden Mauern, wohnlichen Zimmern und himmelanſtrebenden Zinnen und Thürmen. „כל התורה כולה בכלל עשרת הדברות" hat der Verfaſſer zur Deviſe gewählt und ſo gruppirt er, jedes Mal von einem der zehn Worte ausgehend, die dahin einſchlägigen Vorſchriften um daſſelbe. Und wenn dies auch gerade nicht auf dem Wege ſtrenglogiſcher Entwickelnng geſchieht, vielmehr es oft blos äußerliche Momente ſind, welche den Verfaſſer veranlaſſen, mehrere Gebote unter eine Rubrik zu bringen (wie z. B. die Anreihung aller Gebote, bei denen auf יציאת מצרים hingewieſen iſt, an das erſte Bundeswort, welches ebenfalls auf יציאת מצרים hinweiſt), ſo hat doch der Verfaſſer es mit anerkennenswerthem Geſchick verſtanden, die Glaubens- und Pflichtenlehre in einander zu ordnen und zu zeigen, wie die Pflichten gegen den Menſchen aus dem Glauben an Gott entſpringen. Somit hat er die einzelnen Gebote zu einem harmoniſchen Ganzen gefügt und abgerundet, ohne ſie durch die bisher übliche ſchematiſirende Dreitheilung in Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen Nebenmenſchen, zu zerſplittern. —

Als beſonders gelungen müſſen wir die Darſtellung der Feier- und Feſttage hervorheben, da in ihnen neben der geſchichtlich-nationalen Bedeutung noch eine andere das Individuum berückſichtigende aufgewieſen wird, wie z. B. im פסח neben der Erlöſung vom egyptiſchen Joche noch die vom täglichen Drucke: גאלנו ה' צבאות. So ſind die Feſte nicht blos Tage der Erinnerung an wichtige Ereigniſſe unſerer Geſchichte, ſondern es ſind dieſe gottgeweihten Tage auch für die Gegenwart fruchtbar und bedeutſam gemacht. —

Dagegen können wir dem Verfaſſer in ſeiner Anſicht, daß die drei Hauptfeſte als Erntefeſte gefeiert wurden, nicht beiſtimmen, da dieſes Motiv nur bei סכות allein, welches חג האסיף genannt wird, durchſchlägt. Der Zweck dieſer Feſte und der an ihnen gebotenen Wallfahrten nach Jeruſalem war vielmehr die Anregung und Belebung des nationalen Bewußtſeins: ſie ſollten ſich im Tempel, im Angeſichte Gottes als ein Volk, als ſein Volk fühlen und kennen lernen. Dagegen waren an ר"ה und י"כ jene Wallfahrten nicht geboten, da dieſe Feiertage das innere Leben des Individuums berühren, ohne irgend eine nationale Beziehung zu haben. —

Fragen wir nun, für wen iſt das Buch geſchrieben? ſo antwortet uns der Verfaſſer, es ſei eine „Erbauungsſchrift für Schule und Haus". Abgeſehen jedoch von der Frage, ob „Erbauungsbücher" überhaupt in

der Schule einen Platz finden können, möchten wir gegen das vorliegende insbesondere einwenden, daß Mangel an schulmäßiger Methode einerseits, wie andererseits die zu große Anhäufung von Belegen und Beweisen aus Midraschim und Talmud dasselbe zur Benutzung für Schüler wenig geeignet machen dürfte. Doch wird wohl der geschickte und einsichtsvolle Lehrer, der zu sondern und zu sichten versteht, ein Erkleckliches daraus gewinnen, namentlich durch Benutzung der Bibelverse, die der Verfasser in richtiger Würdigung solcher Kernsprüche zahlreich beibringt. Ein solches Bibelwort ist der plastisch gewordene Gedanke, der sich in diesem Gewande am besten anschauen, auffassen und behalten läßt. Dagegen sind wir der festen Ueberzeugung, daß das Werkchen דברי הברית als Andachtsbuch für das Haus reichlich Segen zu verbreiten vermag. Wir hoffen und wünschen mit dem Verf., daß manches trostlose Herz daraus Stärke und Vertrauen schöpfen und mancher Wankende im Glauben dadurch gefestigt werde.

Wir können jedoch nicht scheiden, ohne noch einige Bemerkungen hinzuzufügen. — Zunächst hat Herr S. die würdige Färbung, die er seinem Buche durchweg zu geben verstand, an manchen Stellen durch kleinliche Spielereien getrübt. So hätten wir bei der Abhandlung über die ציצית S. 19 das Additions-Exempel, das er aufstellt um auf die Zahlen יהוה תריג und אחד zu kommen, gern vermißt, zumal er dasselbe nicht als die Ansicht eines Einzelnen anführt, sondern der Tradition im Allgemeinen zuschreibt. Nicht minder spielend ist S. 33 die Phrase: „erkenne schauend und schaue erkennend den Ewigen," sowie das vulgäre Sprichwort: „Müßiggang ist aller Laster Anfang" durch des Verfassers neue Wendung: „Des Lasters erster Rang ist Müßiggang" nicht erheblich gewonnen haben dürfte. Auffallend ist, wie der Verfasser bei der Klarheit, die seine ganze Darstellungsweise charakterisirt, sich einer Undeutlichkeit im Ausdrucke schuldig machen konnte, wie die S. 20, wo er „Gesetze, wozu die Leidenschaften anfeuern" sagt, anstatt „Gesetze, zu deren Uebertretung die Leidenschaften anfeuern." — S. 21 übersetzt Herr S. נקיות mit Reinheit und טהרה mit Reinigkeit (?) sittliche Reinheit; warum nicht ersteres durch „Reinlichkeit" nnd letzteres durch „Reinheit"? — Seite 48 ist das Bild: „den Busen ausschütten" ein mißlungenes. S. 78 hätte der Verfasser den öffentlichen Gottesdienst am Sabbat, statt indirekt von ממצוא חפצך (חפצי שמים) besser von לקדש ה׳ מכבד entwickelt. — S. 186 wird dem Worte אף die Bedeutung „Haß" beigelegt, die es unseres Wissens nicht hat. — Das „nachahmende Muster" auf Seite 195 soll wohl ein „nachzuahmendes" sein; ebendaselbst wird auch der Hillel'schen Schule

Etwas beigelegt, was mit Fug und Recht der Schamaitiſchen Schule zukommt. —

Dieſe und ähnliche Ungenauigkeiten jedoch ſind bei weitem nicht im Stande, das Buch zu den gewöhnlichen literariſchen Erſcheinungen in dieſem Gebiete herabzudrücken, und wir können nicht umhin es jedem für die väterliche Religion fühlenden Gemüthe aufs Wärmſte anzuempfehlen. L. M.

תולדות רבנו זרחיה הלוי בעל המאור וקורות ספריו עם הערות המתיחסות להן והכוללות תולדות איזה חכמים המובאים בספריו מאתי יעקב רייפמאן (Biographie des R. Serachia ha-Levi von Jakob Reifmann). Prag 1853. 8. 70 S.

Herr Reifmann, der ſich ſchon früher durch einige Arbeiten auf dem literaturgeſchichtlichem Gebiet bekannt gemacht, hat hiermit ſich auf dem Felde der Biographie verſucht, auf welchem Rapoport den erſten Grundſtein zu ſeiner Berühmtheit gelegt. Wir glauben im Sinne des Verf., dem man fleißiges Studium und kritiſchen Sinn nicht abſprechen kann, zu handeln, wenn wir ſeinen Reſultaten zu einer größeren Oeffentlichkeit verhelfen und gelegentlich Berichtigungen und Ergänzungen hinzufügen, die ſich um ſo natürlich darbieten, als dem in tiefer Abgeſchiedenheit in einem polniſchen Städtchen lebenden Verfaſſer, die neueren Arbeiten auf dieſem Gebiete nur ſehr unvollſtändig bekannt waren.

Serachja ha-Levi b. Iſaak b. Serachja b. Schemtob, wie der Verf. nach dem Vorgange Aſulai's [1]) den Stammbaum des Abkömmlings Serachja's, des Ahron ha-Levi, richtig ergänzt, lebte nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts in der damals an Gelehrſamkeit reichen Stadt Lünel [2]). Daß er aus Spanien ſtammte, ſchließt der Verfaſſer (Anm. 4) ſowohl aus der ſpaniſchen Schreibart ſeiner Gedichte, aus ſeiner Bekanntſchaft mit der arabiſchen Sprache (was ihm übrigens ſelbſt als zweifelhafter Beweis erſcheint), und aus einer Stelle in Schalſchelet. Es bedurfte alles deſſen nicht, da Serachia als גירונדי, aus Gerona, bei verſchiedenen ſeiner Synagogalgedichte bezeichnet wird [3]);

---

1) Schem I, ח, 26 (S. 18 ed. Wilna); vgl. Kore ha-Dorot ed. Caſſel S. 22b. Anm. 2.

2) S. beim Verf. Anm. 18 und Zunz zu Benj. v. T. II, S. 11 ff.

3) Eine Aufzählung derſelben bei Zunz: Zur Geſchichte 476; über die

der Name יצהרי, den der Verf. (Anm. 2) als Familienname auffaßt, ist nach einer Vermuthung S. Cassels[4]) von der Stadt Graisse abzuleiten. — Wann Serachia nach Lünel gekommen sei, ist nicht genau zu ermitteln; daß dies erst nach 1160 geschehen, wie Zunz nach Michael[5]) vermuthet, gründet sich wohl darauf, daß Benjamin v. Tudela, welcher im genannten Jahre seine Reise begann, ihn unter den in Lünel lebenden Gelehrten nicht erwähnt. Daß Serachia aber Lünel in Folge von Anfeindungen verlassen und nach einer am Meeresstrande gelegenen Stadt gewandert sei, wird ohne Grund vom Verf. aus einer dichterischen Phrase Serachia's geschlossen. Von der innigen Freundschaft, in welcher Serachia mit Jehuda b. Tibbon lebte, hat der Verf., dem die darüber sprechenden neueren Forschungen unbekannt geblieben[7]), nichts erwähnen können.

Die literärische Thätigkeit Serachja's ist vom Verf. mit dankenswerther Gründlichkeit und Ausführlichkeit, so weit ihm die betreffenden Quellen zugänglich waren, behandelt worden. Serachia hat bekanntlich besonders durch sein kühnes Auftreten gegen ältere hochstehende Autoritäten, wie Alfasi und Efraim (b. David), eben so durch seine Streitschriften gegen Abraham b. David Aufsehen erregt. Sein Hauptwerk: Maor, das in zwei Theile zerfällt: a) Maor ha-Gadol über die Ordnungen Nesikim und Naschim, und b) Maor ha-Katan über Berachot, die Ordnung Moed und den Traktat Chullin, ist, wie bekannt, gewöhnlich den Ausgaben der Halachot des Alfasi beigedruckt. Der Verf. hebt mit Recht hervor, daß Serachia bei aller Entschiedenheit, mit welcher er gegen ältere Autoritäten auftritt, sich in dieser Beziehung sehr vortheilhaft von seinem Antagonisten Abraham b. David unterscheidet, der durch die Härte und Feindseligkeit in seinen polemischen Angriffen gegen Maimonides hinlänglich bekannt ist. Mit Unrecht

---

Gedichte des Vaters Isaak und des Bruders Berechja (Jaberechja) das. S. 466. 465. — Vgl. Sachs: die relig. Poesie S. 257. Anm. 4 u. 5.

4) Magazin für die Liter. des Auslandes 1849. S. 51.

5) Benj. o. T. II. S. 13.

6) In dem am Schluß des Buches ha-Zaba befindlichen Gedicht liest der Verf. ... אם תשבי תהמי בְּיַם סוער st. ביום, was aber offenbar כְּיָם zu lesen ist. Der ganze Zusammenhang zeigt, daß hier der schon ergraute (s. unten) Dichter von der Rückkehr der Seele zu Gott spricht, daß unter גרות das irdische Leben zu verstehen ist u. s. w.

7) Vgl. Kusari ed. Cassel S. 122 im Commentar. Zunz: zu Benj. v. T. II, S. 13, besonders Steinschneider: Ermahnungsschreiben des Jehuda Ibn Tibbon an seinen Sohn Samuel. Berlin 1852. S. VII.

jedoch glaubt der Verf. (S. 7) dieſe Härte auf die Polemik gegen Serachia und Maimonides beſchränken zu müſſen, wozu er auch die Veranlaſſung vergebens geſucht zu haben geſteht; Abraham b. David hat nicht minder ſtarke Ausfälle gegen Raſchi und die franzöſiſche Schule der Toſafiſten überhaupt. In der vom Verf. ſelbſt angeführten Stelle nennt A. b. D. Raſchi in wegwerfender Weiſe הצרפתי, was ſich auch ſonſt wiederholt[8]); in ähnlicher Art werden die Toſafiſten חדשים צרפתים[9]), „deren Erklärungen ſelbſt vieler Correcturen bedurften“[10]), benannt; aber freilich erreicht ſelbſt die Heftigkeit A. b. D.'s gegen Maimonides nicht diejenige, die in der Polemik gegen Serachia hervortritt und in der halachiſchen Literatur ihres Gleichen ſucht[11]). Wie ganz anders die milde und verſöhnliche Sprache des Moſe ben Nachman, nicht blos wo er den Alfaſi gegen die Angriffe des Abraham b. David und des Serachia ha-Levi in Schutz nimmt, ſondern wo er ſelbſt als Angreifer auftritt, wie in ſeinen Bemerkungen zu dem Sefer Mizwot des Maimonides[12]).

Die Abfaſſung des Buches Maor wird in Juchaſin[13]) und den ihm folgenden Bibliographen[14]) in das Jahr 1150 geſetzt; der Verf erklärt ſich gegen dieſe Behauptung, weil im Maor (Aboda sara Anf.) als שנת השמטה das Jahr 1140 bezeichnet ſei, und Serachia, wenn er 1150 geſchrieben, wohl das zunächſt vorangegangene Erlaßjahr, alſo 1147 bezeichnet hätte; er ſchließt demnächſt, daß das Maor zwiſchen 1140—1147 verfaßt worden. Hiergegen ſind aber mehrere Bedenken zu erheben:

1) Serachia hat das Maor in Lünel verfaßt, wohin er nach Obigem wahrſcheinlich erſt nach 1160 gekommen war.

2) Im Maor werden ſowohl R. Tam (Jakob b. Meir) als auch

---

8) Temim deim Nr. 240 (p. 65b ed. Ven.). 242 (p. 69ab). 245 (p. 77b).

9) Daſ. Nr. 241 (p. 66b).

10) Daſelbſt: וזה החכם בעכור פירוש הצרפתים שצריכים תיקונים ותיקוני תיקונים שם לרב ז"ל טועה.

11) Zur Charakteriſtik des Abr. ben David vergl. Geigers Zeitſchrift II. S. 558 ff.

12) Vgl. z. B. ſeine Worte am Ende des ש' שורש ב: וזה מה שהיה ברעתי לכתוב על העיקר הזה בתבלית הקיצור וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא פותרות עינים כי הספר הזה לרב ז"ל עינו ממתקים וטולו מחמודים מלבד העיקר הזה שהוא עיקר הרים גחלים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא: העניין ללומדי הגמרא רע ומר ישחכח הדבר ולא יאמר

13) E. 131a ed. Crac.

14) Aſulai Schem I, י, 1. Wolf I p. 361.

Abraham b. Iſaak, Schwiegervater des Abr. b. David, als Verſtorbene bezeichnet; erſterer ſtarb den 9. Juni 1171 [15]) (nach Andern 1170, oder gar nach 1175 [16]), aber keineswegs vor 1147, wie der Verfaſſer ſchließen will; letzterer nicht 1205, wie Juchaſin hat [17]), ſondern den 14. Oktober 1158 [18]).

3) Serachia und Abraham ben David waren nicht blos Zeitgenoſſen, ſondern höchſt wahrſcheinlich ziemlich gleichen Alters; wie ſie auch beide Schüler des Moſes b. Joſef waren; wenn der Abraham, dem Serachia eine Frage vorlegte, Abraham ben David iſt, wie der Verf. meint [19]), ſo ſtellt ſich dieſes Verhältniß noch deutlicher heraus; die Blüthezeit des Abraham b. David fällt aber in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts [20]).

4) Der Verf. ſelbſt weiſt nach, daß Serachia ſein Maor ſchon im vorgerückten Alter geſchrieben habe [21]); daß die Meinung, er ſei bei Abfaſſung dieſes Buches 19 Jahr alt geweſen, unbegründet, und das vor dem Maor befindliche aramäiſche Gedicht, in welchem ein neunzehnjähriger Mann ſpricht, zu einer andern Arbeit Serachja's gehört habe und nur irrthümlicher Weiſe vor das Maor geſetzt worden. Wie verträgt ſich mit der Annahme, das Maor ſei vor 1147 geſchrieben, die Nachricht des Schebet Jehuda [22]), daß Serachja 1186 geſtorben,

15) Zunz: Zur Geſchichte S. 32. Luzzatto Bet ha-Ozar 60a.

16) Benjakob: Nachträge zu Schem ha-Gedolim Nr. 1.

17) 132a ed. Crac. — Wenn der Iſaak b. Serachja, der daſ. mit erwähnt iſt, ein Sohn unſeres Serachja (ſonſt iſt nur ein Sohn Joſeph bekannt) und dieſe Notiz des Juchaſin nicht überhaupt ſo unzuverläſſig wäre (denn R. Tam aus Orleans iſt nicht 1205 ſondern 1190 geſtorben, ſ. Zunz: Zur Geſchichte S. 76), ſo wäre das ein neuer Beweis dafür, daß Serachja's Blüthezeit um 1140 gefallen ſei. — Vielleicht iſt im Juchaſin Serachia ben Iſaak zu leſen, in welchem Fall auch auf dieſen die Jahreszahl 1205 nicht paßte.

18) Meiri im Vorwort zum Abot-Commentar; vgl. Orient 1840. Literbl. S. 706. Benjakob a. a. O. Kore ha-Dorot ed. Caſſel. S. 8b. Anm. 11.

19) Anm. 43; es dürfte indeß doch eher Abraham Ab bet-Din gemeint und der Zuſatz ז"ל nicht zu ſtreichen ſein.

20) Vergl. Zunz in Geiger's Zeitſchrift II, S. 309 ff. und zu Benj. II, S. 13.

21) Richtig gegen die von Schalſchelet, Kore ha-Dorot und Schem ha-Gedallim angenommene Meinung, daß das Maor aus ſeiner frühen Jugend herrühre. Vgl. die Anm. 76 beim Verf.

22) F. 76a. vgl. Zunz a. a. O. — Der Verf. ſieht ſich auch aus dieſem Grunde genöthigt (Anm. 120), die Nachricht bei Schebet Jehuda zu verdächtigen; aber mit Unrecht. Wenn es auch in dieſer Zeit zwei Serachja's ge-

was ein sehr hohes Alter voraussetzen ließe, wie es gewiß nicht unbemerkt geblieben wäre.

Wir werden daher kein Bedenken tragen, auch von der Angabe 1150 bei Juchasin, die gleich vielen Jahreszahlen dieses Buches unsicher erscheint, abzusehen, und die Abfassung des Maor, die wohl mehrere Jahre in Anspruch genommen haben mag, um 1170 anzusetzen. Und wenn in der Bezeichnung des Erlaßjahres 1140 sich sonst kein Fehler eingeschlichen, so liegt die Vermuthung nahe, daß Serachia grade dies Jahr, mit dem (nach jüdischer Aera) ein Jahrhundert abschloß, aus mnemonischer Rücksicht gewählt habe.

(Schluß folgt.)

Notizen.

Neuere Forschungen und Entdeckungen in Assyrien. Der letzte Jahresbericht der Londoner asiatischen Gesellschaft enthält folgende unter Anderem namentlich für uns interessante Schilderung: Die Ausgrabungen des Herrn Taylor zu Umgheir haben den architektonischen Plan der babylonischen und chaldäischen Tempel zur Genüge nachgewiesen und dargethan, daß sie Stockwerk über Stockwerk mit einem einzelnen Gemach auf der Spitze, als dem Adytum — sohin in genauer Uebereinstimmung mit der von Herodes gegebenen Beschreibung des Jupiter-Belus-Tempels von 1811 — gebauet waren. Die Forschungen des Herrn Taylor haben auch fünf mit Inschriften bedeckte Cylinder zu Tage gefördert, wie nicht minder eine große Zahl Backsteine mit Namen von Königen, welche auf den früher entdeckten Monumenten nicht vorgekommen. Nach diesen Ueberbleibseln hat Oberst Rawlinson Verzeichnisse von Namen heimgeschickt, von denen einige verschiedenen Fürsten, welche vor Gründung des assyrischen Reiches über die Ebenen von Mesopotamien geherrscht haben müssen, und andere unter der Autorität des obersten Herrschers stehenden Gouverneuren der Provinzen des Landes angehört haben. Durch die Entdeckung eines Documentes eines der frühern Könige, dessen Name gleich dem des den

---

geben haben mag, so ist doch kein anderer so berühmt, daß auf ihn der Ausdruck נעלה עגן כבוד ר׳ יהודה passen könnte. Das Todesjahr 1170 bei Steinschneider (a. a. O.) scheint auf einer Verwechselung mit Meschullam b. Jakob zu beruhen.

Hebräern bekannten spätern assyrischen Königs Tiglath-Pileser gelesen wird, hat die assyrische Chronologie einen werthvollen Zuwachs erhalten. Tiglath-Pileser der Erste regierte 418 Jahre vor der Regierung Sennacheribs, wie durch eine Stelle in einer Inschrift nachgewiesen ist, wovon Herr Layard dem Dr. Hinobs eine Abschrift mitgetheilt und welche dieser übersetzt hatte. Derselbe Gelehrte fand nun im britischen Museum später einen Cylinder Tiglath-Pilesers, der über den Bau eines Tempels von früherem Datum, von welchem letzteren er zur Genüge nachwies, daß es 1750 oder 1840 v. Chr. entspreche, berichtet. Diese Entdeckung wurde im Julius veröffentlicht, und es gereicht zur Befriedigung, daß Oberst Rawlinson dieselbe vollkommen bestätigt, indem er seitdem ein Duplicat dieses Cylinders entdeckte, welcher besser erhalten ist, und daß das frühere Datum — oder 1840 v. Chr. — das richtige ist. Der Brief des Obersten, welcher dieses mittheilt, wurde in einer Versammlung vom 4. März v. J. verlesen. Aus später eingetroffenen Briefen dieses Herrn erfahren wir, daß er den Namen Semiramis auf einer in den Ruinen des Nimrod-Palastes ausgegrabenen Bildsäule des Gottes Nebo gelesen hat. Semiramis scheint nach einer Inschrift auf dieser Bildsäule wirklich die Gemahlin Puls, Königs von Assyrien, gewesen zu sein, desselben, der im Buche der Könige erwähnt und ein Zeitgenosse Menachems, Königs von Israel, gewesen ist. Hiernach würde Semiramis 150 vor Nebuchadnezar fallen, was die von Herodot erwähnte Sage, daß diese Königin der Nitocris um fünf Generationen gleich 150 vorherging, merkwürdiger Weise bestätigen würde. Der Oberst bemerkt, daß die Bauten, welche Herodot der Nitocris zuschreibt, gewiß von Nebuchadnezar aufgeführt wurden, wie Berosus richtig bezeugt und die „babylonischen Keilschrift-Annalen" angeben. Demgemäß stellt er auch die Vermuthung auf, daß Nitocris die Gemahlin Nebuchadnezars war*).

Die Beni Israel in Bombay**). Die Zahl der Juden in Bombay und in den benachbarten Orten soll sich auf 5 bis 6000

*) Nur ist zu bedauern, daß den Entzifferungen des wie bekannt auf diesem Gebiete schwach bewanderten Rawlinson, wenig Glauben geschenkt werden kann. D. R.

**) Aus dem Werke: Reise nach Ostindien über Palästina und Egypten, vom Juli 1849 bis April 1853. Von K. Graul. 3 Bde. Leipzig 1854.

Seelen belaufen. Sie zerfallen in drei Hauptklassen: in Weiße, in Schwarze und in „Beni Israel". Die weißen Juden haben sich erst in jüngerer Zeit aus Arabien und die schwarzen aus Cochin in Bombay eingefunden, während die „Beni Israel" bei weitem die Mehrzahl, nach ihren eigenen Berichten schon vor sechzehnhundert Jahren in Navagaum landeten. Woher aber kamen sie? „Aus einem nördlichen Lande", so sagen sie selbst, und Dr. Wilson in Bombay, der sich mit ihnen besonders beschäftigt hat, neigt ziemlich entschieden zu der Meinung: sie seien Ueberbleibsel jener Israeliten, die von assyrischen Königen in die Gefangenschaft geschleppt wurden. Auffallend in der That ist es, daß sie erst von den Juden aus Arabien und Cochin in den heiligsten Bräuchen ihrer Religion wieder unterrichtet werden mußten, daß sie die Bezeichnung Jude von sich weisen und daß die jüdischen Lieblingsnamen „Juda" und „Esther" bei ihnen gar nicht vorkommen. Da sie sich im Laufe der Zeit von heidnischem Beisatz, namentlich von dem Dienste der „bösen Geister", sowie von den bösen Künsten der Wahrsagerei und Zauberei nicht frei erhalten haben, so werden sie von persischen und arabischen Juden, die des Handels wegen hierher kommen und zum Theil in langen prachtvollen Gewändern einherstolziren, in der Regel tief verachtet. Sie sind meist Oelmacher, Zimmerleute und Maurer, zum Theil auch Krämer, Schneider, Eisen- und Goldschmiede. Nicht Wenige von ihnen gehen sogar zur Armee, und fast alle verlassen den Dienst nicht eher, als bis sie sich Titel und Mittel erworben haben. Der Wohlhabenden gibt es unter den „Beni Israel" nicht viele, doch soll ihr Häuptling immerhin über zweihunderttausend Rupien zu gebieten haben. Ihr Hauptwohnort auf der Insel (Bombay) ist nicht weit von Mazagaum in einem Theile des Ortes Barcota (Außenstadt). Sie besitzen zwei regelmäßige Synagogen in Bombay und eine dritte zu Revadunda.

Aus Italien wird in einem Literatur-Berichte des M. d. A. mitgetheilt: Wir müssen auch eines gelehrten Rabbiners, des Professors Della Torre erwähnen, welcher bei dem israelitischen Collegio zu Padua angestellt und würdig in die Fußtapfen des gelehrten Dr. Arrighi zu Modena getreten ist, welcher vor einigen Jahren eine israelitische Zeitschrift herausgab, an welcher Herr Della Torre Mitarbeiter war. Allein sie ging bald in Folge der dortigen Verhältnisse ein. Das rabbinische Collegium zu Padua bildet jetzt ausgezeichnete Religionslehrer, von

denen in der Folge viel Gutes zu erwarten ist; denn in Italien ist die Humanität auch in religiöser Beziehung weiter, als man in andern Ländern anzunehmen pflegt, und dürfen wir in dieser Beziehung auf einen Artikel in der amtlichen Zeitung zu Florenz im Jahre 1853 aufmerksam machen. Darin wurde von dem Tode des berühmte Kupferstechers Jesi, eines Israeliten, Nachricht gegeben, mit dem Bemerken, daß derselbe in dem Palaste des Marchese Torregiani gestorben, wo er mehrere Jahre als Hausfreund gelebt, und daß seinen Leichnam die angesehensten Männer, Freunde und Verehrer des Verstorbenen zur Ruhestätte begleiteten. Es gibt manche Länder, welche auf einer viel höhern Stufe der Civilisation zu stehen vermeinen als Italien, und in denen dennoch solche Thatsachen für unmöglich gehalten werden möchten. Der erwähnte Professor Della Torre hat seine Ordinationsreden drucken lassen, welche er bei der feierlichen Einweihung junger Religionslehrer in ihr Amt gehalten hat*). Diese Reden haben zum Zweck, den angehenden Lehrern die Gesetzgebung Moses vorzuführen, ihren Einfluß auf die Civilisation darzuthun und den jungen Männern Eifer für ihren Beruf zu empfehlen, indem der Redner ihnen ihre schweren Pflichten, aber auch den innern Lohn treuer Pflichterfüllung vorhält. Dabei arbeitet der Verfasser auf die Verbesserung des Kultus hin, welche die Fortschritte der Zeit fordern, und da die Regierung sich nicht darein mischt, so ist davon der beste Erfolg zu erwarten.

S.

*) Prose Israelitiche del Professore Lelio della Torre. Vol. I. Orazioni per ordinazioni Rabbiniche. Venezia. Tip. Naratovich.

NB. Das Arabische in diesem Hefte betreffend wird nachträglich bemerkt, daß in der Buchdruckerei keine Buchstaben mit diakritischen Punkten vorräthig waren.

Rede bei der am 28. Januar 1855 stattgehabten Gedächtnißfeier am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau*).

Hochzuverehrende Versammlung!

Sie haben gewürdigt durch Ihre Gegenwart die Feier dieses Tages zu erhöhen, eine Feier, die dem Andenken eines Mannes gewidmet ist, der durch großartige durch seinen letzten Willen hervorgerufene Werke der Milde und Menschenfreundschaft, sich bei seinen Mitbürgern ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat. Der heutige Tag, dieser Ort der heutigen Gedächtnißfeier erzählt von einer neuen durch sein Geheiß ins Leben getretenen Schöpfung: von dem Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern. Die alte Zeit erblickte in dem Hervorblühen eines Lorbeers oder einer seltenen Pflanze aus einem Grabhügel die Aufforderung zur Verehrung des

*) Das bei Eröffnung des Seminars ausgegebene Programm sprach S. 9 aus: „Als Fraenkel'sche Stiftung wird das Seminar alljährlich am Todestage des verklärten Stifters eine religiöse Feier, die erste am 27. Januar 1855, veranstalten, zu welcher die hohen Gönner und Freunde der Anstalt einzuladen wir uns vorbehalten." Diese Feier wurde wegen eines in diesem Jahre eingetretenen Zeitumstandes am 28. Januar abgehalten. Sie wurde mit der Gegenwart der Sommitäten der Königlichen Provinzialbehörden, der Universität, der Gymnasien, der städtischen Vorstände, des israel. Gemeindevorstandes und einer bedeutenden Anzahl durch Wissenschaft und Charakter hervorragender Männer beehrt. Nachdem die Feier durch einen entsprechenden Choral (Ps. 16) eingeleitet war, hielt der Unterzeichnete, als Director der Anstalt, die hier mitgetheilte Rede, die, da sie auch das Seminar unmittelbar berührende Angaben enthält, sich den früher in diesen Blättern gebrachten Mittheilungen über Einrichtung und Entwickelung dieses Instituts als Fortsetzung anreihet. Frankel.

daſelbſt Verſenkten: und wird nicht auch unſere Zeit dem Manne Hochachtung zollen, aus deſſen Grabe ſolche Pflanzen hervorbrechen, aus deſſen Aſche ſich der Genius des Glaubens und der Liebe erhebt, an deſſen Tode, dem Zeichen irdiſchen Aufhörens und der ausgelöſchten Lebensfackel, ſich in geiſtigem Proceſſe neues Leben entzündet und friſche Lichtſtrömung nach mehreren Richtungen entſendet? Es ſoll zuweilen Marmor und hohes Geſtein der Alles vernichtenden, ihre eigenen Geburten verſchlingenden Zeit manche Beute abjagen, ſoll einen Namen dem Strome der Vergangenheit entreißen: am Grabe der Frommen bedarf es, nach einem Spruch der Weiſen, nicht der Denkzeichen und Denkmäler, was ſie hinterlaſſen, was ſie errichteten iſt ihr eigentliches Denkmal; und nicht bedarf es des Beſuches der Stätte wo ihre irdiſchen Ueberreſte ruhen, um an ſie erinnert zu werden: was Funke aus dem Funken des Lebens, was geiſtig im Gebiete des Geiſtes erfaßt, leuchtet weit an dem Horizont der Zeit und gräbt ſich mit unvergänglichen Zügen in ihren Schoos ein. Hinterlaſſene großartige Stiftungen ſind Manifeſtationen der feſten Ahnung, der innern Ueberzeugung unſerer Unſterblichkeit, des Fortlebens in einem höhern Lichte, das noch herüber in das Dieſſeits Licht ausſtrahlen will. Und dieſe Manifeſtationen ſprechen ſich zumeiſt in Werken des Gemüthes aus: das Gemüth, ſeiner Regungen ſich mehr oder minder klar bewußt, iſt der Sitz der Wärme, der Empfänglichkeit, des Mitgefühls; ſein nächſter Erguß daher die Aeußerung dieſes Mitgefühls in Abhülfe menſchlicher Leiden und Schmerzen, in Verminderung irdiſchen Elends und des traurigen Heeres der Mühſeligkeiten, die das Loos des Erdenſohns. Aber ſo wie das Gemüth für ſein tiefes unerſchöpfliches Leben nicht entſprechende Worte findet, ſo gebricht es häufig ſeinem weiten eine Welt umfaſſenden Willen an entſprechenden Thaten. Wie weit reicht die Kraft der Aushülfe? Sie iſt gewöhnlich auf die durch das engere Band der Gemeinde, der Stadt begrenzte Geſellſchaft beſchränkt: es werden Stätten zur Aufnahme für Kranke, Anſtalten für Verlaſſene und Verwaiſte und zur Minderung ſonſtigen Elends errichtet: das Innige, Gefühlvolle waltet vor, aber es vermag nicht die durch die menſchliche Unzulänglichkeit geſetzten Grenzen zu überſchreiten. Nur was im Gebiete des Geiſtigen erzeugt iſt kennt nicht Grenze und Schranken, es verbreitet ſich hinaus und durchziehet

und befruchtet die entferntesten Räume: die Anstalt, die als Werkstätte des Geistes errichtet, sie gehört dem Allgemeinen an, hat nicht Ausschließliches und Beschränkendes, und der Wille sie zu errichten geht aus einer höhern Anschauung, aus einer universellen Auffassung hervor. Und wird vollends durch sie dem Geiste und dem Gemüthe zugleich Rechnung getragen, findet in ihr was des Geistes und Gemüthes Ausströmung Höchstes und Edelstes, die Religion und ihre Wissenschaft, eine Stätte, welch ein Zeugniß eines ein höheres Ziel Erkennenden und ihm Zustrebenden! Es sprechen mehrere für diese Stadt errichtete Anstalten davon, daß ihr Stifter fühlte: es spricht diese für Allgemeines, für den nach allen Theilen der bewohnten Erde verbreiteten Glauben errichtete Anstalt davon, daß im Stifter ein Bewußtsein waltete, zu dessen Höhe sich nur Wenige erheben!

Das Seminar wurde am 10. August v. J. im stillen Kreise der Testamentsvollstrecker, der Lehrer und der sich angemeldeten Zöglinge eröffnet. Es wollte im Bewußtsein seiner schweren, nur im Vertrauen auf Gott zu lösenden Aufgabe nicht sogleich bei seinem Beginne in die Oeffentlichkeit treten. Es erkannte daß es den Faden seiner Entwickelung aus sich selbst ziehen müsse: ohne ein ausreichendes Vorbild, ohne ein Muster auf das es sein Auge richten, auf das es den Blick heften, in dem es einen Führer und Leitfaden durch die vielfach verschlungenen Gänge finden könnte, mußte es mit einer, allein durch die Göttlichkeit und Unabweisbarkeit des Unternehmens gerechtfertigten Zuversicht beginnen, war nur die Hoffnung sein Halt, daß der ernste begeisterte Wille über sich erhebende, oft nicht geahnte Hindernisse den Sieg davon tragen werde. Ein Anlauf ist nun genommen, ein kleiner Beginn gemacht: die ersten Schwierigkeiten des Organisirens sind beseitigt; so möge die heutige Feier auch das erste öffentliche Hervortreten bezeichnen, möge bemerkt werden als die feierliche, durch die Gegenwart einer hochgestellten und verehrten Versammlung gehobene Eröffnung: und woran könnte sie würdiger angeknüpft werden als an die Gedächtnißfeier des Mannes, der der Anstalt Entstehen gab?

Gestatten Sie mir nun, hochzuverehrende Anwesende! mit einigen Worten das Wesen dieses Instituts und das Eigentliche der Aufgabe, die es sich gesetzt, zu berühren. Es kamen

ihm bei der Nachricht von seinem ins Leben Treten die herzlichsten Wünsche entgegen; es gingen ihm sogar schon vor seinem Entstehen Zeichen der höchsten Huld und Aufmunterung voran. Se. Majestät der König hat in Seiner Gnade und Huld durch Allerhöchste Kabinetsordre vom 31. August 1847 dieser Anstalt Dasein und Bestehen gesichert. Und welche Förderung fand ferner der Beginn an der an jedem Werke der Veredelung und Hebung des Menschen so warmen und regen Theilnahme der Königl. Regierung! Und als die Kunde von dem wirklichen Zustandekommen sich verbreitete, da berührte sie elektrisch die Herzen Vieler, rief in auch dieser Confession nicht angehörenden Edeldenkenden ein freudiges Gefühl hervor. Denn in welchem Reflex sich das Göttliche darstellt, es wird von dem Edlen und Geläuterten als Göttliches erkannt; und wo je eine Leiter eine Gesammtheit aufwärts zum Himmel führt soll ihr nicht der Boden entzogen, soll sie nicht der Sprossen und Stufen beraubt werden, nicht soll ein Religionsgebäude in sich zusammenbröckeln, zusammenfallen, zusammenstürzen: durch die Ruinen und Trümmer und die Auflösung drohet dann ein Geist der Zerstörung alles Göttlichen, der Vernichtung alles Positiven, des Negierens alles Heiligen und Geheiligten einzuziehen, drohet mit seinem eisigen Hauche das Herz zu erstarren, aus ihm jede Lebenswärme zu verdrängen und einen für Alles, was sich über Irdisches und Materielles erhebt, stumpfen Indifferentismus zu erzeugen. Auf welchem Wege der Mensch den Himmel sucht, im Suchen selbst liegt ein Aufwärtsstreben: sowie in der Auflösung, im Verfalle, in der Gleichgültigkeit, in dem gedankenlosen Dareinschauen ein Abfall von dem Göttlichen im Menschen, eine Untreue an seiner höhern Bestimmung, ein unwürdiges Aufgeben seines eigentlichen Ich hervortritt. Und wenn solcher Anblick schon bei dem Einzelnen den Sinn des Denkenden und Göttliches in jedem Menschen Erkennenden mit Betrübniß erfüllt, wie tieferschütternd ist da selbst der Gedanke, daß vielleicht, und sei es auch in ferner Zeit und in späten Tagen, bei einer Confession, bei einer um ein Bekenntniß sich reihenden Gesammtheit ein derartiges Bild der Zerstörung hervortreten könnte! Es gebrach in den letzten Jahren in Deutschland an Pflanzschulen, wo einstige Träger und Vertreter des mosaischen Glaubens sich heranbilden, die jüdische Theologie fand nirgends eine ihr besonders geweihte Stätte, eine

sie nach ihrem Wesen pflegende und schützende Anstalt: dieses Institut soll die tiefgefühlte Lücke ausfüllen, seine hohe und wichtige Aufgabe ist, eine Pflanzstätte des jüdischen Glaubens und dessen Wissenschaft zu werden.

Und dieser Glaube und diese Wissenschaft? Er ist's, der das im Menschen gebundene Göttliche von seinen Fesseln erlöste und es in seiner Objectivität dem Menschen zuführte, er hat die dunkle aufwärtsstrebende Ahnung, aber weil dunkel darum bald von den tiefsten Irrthümern umschattet, zur klaren hellleuchtenden Anschauung, zum erhebenden lebendigen Bewußtsein gebracht. Den Menschen, im Ebenbilde Gottes erschaffen, trieb eine Ahnung zum Urbilde hin; aber er vermochte es nur durch sinnliche Begriffe zu vermitteln und nahm sich zum Urbild. Nicht durch die Eindrücke ihm wohlthuender und ihm schädlicher Naturkräfte wurde er zur Annahme von Gottheiten gütiger und bösartiger Natur bestimmt, sondern er bestimmte sich selbst, bestimmte sich seiner unbewußt durch einen dunkelgeahnten höhern Drang, den er von seinen inneren Anschauungen nicht abzulösen vermochte: seine Götter waren eine Apotheose *seiner* guten und bösen Eigenschaften. Und als manche Weise den Irrthum dieser Selbstvergötterung in den Naturkräften gewahrten, einen Irrthum, der in der hellenischen Welt nach der ästhetischen Seite, in der Hypostasirung des Schönen hervortrat, versuchten sie an die Stelle des sinnlichen Begriffes die Idee zu setzen und aus ihr die Gottheit zu erklären. Aber die Idee wollte nicht Realität erlangen, vermochte nicht aus dem Gebiete der Ideen herauszugehen und einen selbstständigen außerweltlichen Gott zu finden. Die Offenbarung am Sinai, sie stellte dem Menschen einen Gott gegenüber: dort lernte er das allem Erschaffenen, allen Begriffen, allem Denken vorangehende Urbild erkennen, einen Gott, nicht vom Menschen construirt, sondern der ihn und alle ihn umgebenden, von ihm erkannten und nichterkannten Wesen construirte. Dieses ist der Glaube Israels, der allmälig das Eigenthum der gebildeten Völker der Erde wurde, dieses sein bis in die innersten Herzschläge, bis in die tiefsten Tiefen seines Fühlens und Denkens, bis in die verborgensten Triebfedern seines Sinnens und Ausführens es durchdringender Lebensäther. Sein Bewußtsein beginnt nicht mit dem Schlusse: „ich denke, daher bin ich", sondern „ich glaube, daher bin ich", ohne Gott kein Sinn, kein

Denken: der Glaube ist mit seinem innersten Wesen so verwachsen, daß ihm ein Sein ohne ihn, ohne Gott, nicht denkbar ist. Und dieser Glaube in seiner Einfachheit und seiner für sich sprechenden Wahrheit umwandelte sich ihm in Ueberzeugung: seine Sprache, die hebräische, hat für den Begriff „Glauben" keinen entsprechenden Ausdruck*). Auf das große Wort: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist ein einziger Gott" folgt unmittelbar: „Du sollst lieben den Ewigen deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele". Denn wo ein aus dem Innersten zur Ueberzeugung sich gestaltender Glaube, da tritt an die Stelle des Glaubensbegriffes der der Liebe; und es konnte auch der Israelit, wie sich immer die Zu- und Umstände gestalteten, welche trübe Erfahrungen er machte, seinen Gott nur in dem Verhältniß eines liebenden Vaters denken. Selbst die alle Aeonen bewältigende und durchzitternde Ankündigung: אהיה אשר אהיה ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν „ich bin der Seiende", eine Ankündigung, die die neuplatonische und peripatetisch-spanische Schule als das allein von Gott, dem sie keine Eigenschaft und Attribut zuerkennen wollte, Auszusagende betrachtete, setzte sich der die innersten Tiefen des Geistes und des Gemüthes ausfüllende Glaube in seine Sprache um, in die Sprache der in Gott nur denkbaren Liebe: אהיה אשר אהיה „ich bin der ich bin, אהיה עמהם בצרה זאת אהיה עמהם בצרה אחרת ich bin mit ihnen in diesem Leiden, ich bin mit ihnen in jedem andern Leiden": in jeder Verkündigung von Gott ist Liebe der Grundgedanke, sie die eigentliche Offenbarung.

Und dieser in solcher Ausströmung der Liebe erfrischende und erquickende Glaube prägte sich auch nach seinem Wesen und Gehalt den Beziehungen des Menschen zum Menschen auf. Milde, Mitleiden, Barmherzigkeit werden allgemein in seinen Anhängern erkannt: vom Familienleben beginnend, dessen Innigkeit durch den Glauben getragen und zu erstaunenerregender Opferfähigkeit erhöhet wird, ergießen sich die sanfteren Gefühle nach allen Richtungen hinaus. Die Würdigung des Menschen nach seiner göttlichen Ebenbildlichkeit und seiner höheren Bestimmung kam selbst in den von Menschen erlittenen tiefen Unbilden nicht abhanden: in den düstersten Tagen wurde der durch alle Trübnisse der Zeiten leuchtende Satz aufgestellt:

*) Vgl. vor. Jahrgang S. 262.

חסידי א"ה יש להם חלק לעה"ב „die Frommen aller Nationen haben Antheil an der jenseitigen Seligkeit". Und in solcher im Glauben begründeten und festgehaltenen Achtung des menschlichen Werthes wurde ferner ausgesprochen: אפי' נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככה"ג „auch der Nichtisraelit, der einen Gott erkennt und dem Sittlichkeitsgesetz obliegt, ist dem Hoheprieſter — diesem ersten Vertreter des Glaubens — gleichgestellt."

Richten wir nun den Blick auf die Manifestationen des Glaubens auf geistigem Gebiete. Der Glaube, das Innerste seiner Bekenner erfassend und durchdringend, stellt die Anhänglichkeit, das Aufgehen aller Bestrebungen in Gott, und daher die Erkenntniß und Erforschung der Lehre als das Ziel des Wissens auf: „und er sprach zum Menschen, wird Hiob 28 verkündet, Gottesfurcht ist Weisheit, Zurückstehen vom Bösen Einsicht". Der Glaube bestimmte alle Lebensthätigkeiten, und zog das Wissen selbst in diesen Kreis hinein. Und da die Wissenschaft das Gebiet der geistigen Thätigkeit erweiterte, konnte auch ihr der Glaube nicht abhold sein. Und in der That zeigen die ältesten mischnischen und talmudischen Schriften von bedeutender Bekanntschaft mit vielen Zweigen der Wissenschaft. Astronomie wurde sehr gepflegt, und es waren ihr ganze Werke gewidmet. Mit den Resultaten der Geometrie war diese alte Zeit so vertrauet, daß sie oft nur mit einem kurzen, in der spätern Zeit zu vielen scharfsinnigen Erörterungen Anlaß gebenden Ausdruck auf sie hinwies. Es wurde ferner mancher Zweig der Agricultur, Botanik und Zoologie zur Erklärung des Gesetzes cultivirt; und vorzügliche Aufmerksamkeit wurde der Diätetik und Heilkunde gewidmet. Hier schlug wieder jenes Grundprincip des Glaubens durch, die Werthhaltung des Menschen und die Anerkennung seiner Stellung, die er in der Schöpfung einnimmt. Darum ist Rettung eines Menschen eine Alles überragende Vorschrift, Erhaltung eines Menschenlebens ein Gebot, vor dem selbst hochwichtige Gebote zurücktreten. Und wie die Wissenschaft nach ihrem Werthe angestrebt wurde, so suchte man ihrer Ausartung in Unwissenschaftlichkeit, wenn auch nicht immer mit gleichem Erfolge, entgegenzuarbeiten; es beschäftigen sich Abschnitte mit Warnungen gegen auf Aberglauben und Beschränktheit berechnete Wundercuren*).

*) Vgl. Tosifta Schabbat c. 6. 7., ferner Pesachim 4, 9 und Maimonides das.

Und auch die metaphysische Forschung blieb nicht unangebauet, die kurzen sich vorfindenden Andeutungen und Hinweisungen lassen eine ungemeine Tiefe ahnen; und mit welchem Eifer wurde das Gebiet des Rechts durchfurcht und nach dem Rechtsboden geforscht! Hier bot der Glaube eine breite wissenschaftliche Grundlage, und es wurde auf ihm nach allen Richtungen des Straf- und Civilrechts mit dem glänzendsten Scharfsinn, dem jedoch nie das Recht- und Billigkeitsgefühl abhanden kam, fortgebauet. Wie trefflich trat auf dem Boden des Strafrechts der Glaube in seinem Principe der Hochhaltung des Menschen hervor! Auch in dem Gefallenen wird noch der Mensch wiedergefunden: die Bestrafung gehet nicht aus einem Gefühl der Rache sondern aus der Gerechtigkeit hervor: darum kannte das auf diesem Glauben basirte Recht nicht Marter und Tortur, suchte Erleichterung der Todesstrafe, war Verselbstammung dieser Strafe die allgemeine Norm. — Bemerken wir noch einen Zweig, in welchem das durch den Glauben gehobene Moral- und Rechtsgefühl in glänzender Weise hervortritt. Der Staat nach seinem eigentlichen Begriff war den vergangenen Jahrhunderten nicht zum Bewußtsein gekommen, und wer mehr als der Bekenner des mosaischen Glaubens empfand die Folgen hiervon! Und dennoch erkannte er dem Staate, insofern nicht in ihm das Individuum mit seinen geheiligten Interessen aufgehen sollte, die ungetheilteste Berechtigung zu. Da gilt die mit aller Consequenz durchgeführte Lehre: דינא דמלכותא דינא das Recht der Regierung ist Recht, ihm darf nicht nur äußerer sondern auch moralischer Gehorsam nicht versagt werden, denn ihm nachzukommen ist Gewissenspflicht*). Der Staat hatte sich ihnen nicht als Ideal des Rechts gesetzt, und dennoch war ihre stete Devise: Gehorsam der Obrigkeit, betet für ihr Wohl!**)

Und diesen Glauben pflegen, ihm würdige Vertreter erziehen ist die Aufgabe dieser Anstalt. Die Wissenschaft war dem Glauben nie fremd, er zog sie stets in seinen Kreis; darum werde in den heranwachsenden Jüngern auf eine Verbindung der Wissenschaft mit dem Glauben hingearbeitet, auf daß sie von dem Glauben genährt und durchdrungen jene Vermittelung

*) Vgl. Choschen Mischpat c. 369.

**) Sprüche der Väter 3, 2.

finden, die in dem Aufwärtsstreben und der Erweiterung unserer Erkenntnisse einen göttlichen Geist erkennen läßt. Und ist dieser Weg angebahnt, dann treten sie einst sicher in die Welt, verfolgen mit Glaubenstreue das ihnen vorgesetzte Ziel. Der Selbstvergötterung, der dem wahren Wesen der Wissenschaft fremden Selbstüberhebung werden sie fest entgegentreten, sie hat nicht Gewalt über sie; was in der Wissenschaft erhebend und erleuchtend, findet auf der Unterlage des Glaubens Aufnahme. — Der Glaube lehrt ferner: Treue dem Landesherrn, Treue dem Vaterlande; und dieser Geist werde in der Anstalt gepflegt, daß die einstigen Vertreter diese Lehren des Glaubens verkündigen, befestigt in solcher Treue sie deren eifrige Träger werden.

Gestatten Sie mir nun auch manches Andere zu erwähnen. Eingedenk, daß das Princip der Milde und der Humanität im Glauben begründet ist, will die Anstalt auch nach dieser Richtung wirken. Es ist den Zöglingen des Seminars unentgeltlicher Unterricht in allen Lehrgegenständen zugesichert; aber diese sind, wie schon der Einblick in das früher ausgegebene Programm zeigt, so mannigfach und anstrengend, daß die ganze Thätigkeit des jungen Hörers von ihnen in Anspruch genommen wird. Dem unbemittelten Hörer wird also schwer Quellen für sein materielles Fortkommen aufzufinden: ihm ist die Zeit das einzige Kapital, und er kann von ihm so wenig missen! Das Seminar hat sich daher zur Aufgabe gestellt, den Bedürfnissen der unbemittelten Hörer nach Kräften abzuhelfen. Es sind ihnen aus den Mitteln der Anstalt Freitische geboten, die seit der Zeit der Eröffnung in bedeutender Anzahl ertheilt wurden. Auch war das Institut darauf bedacht, ihnen auch in anderen Bedürfnissen beizustehen; und es wird nun damit umgegangen, den hervorragenderen Zöglingen Obdach in der Anstalt zu gewähren.

Im Geiste des Stifters sollen ferner an der jedesmaligen jährlichen Gedächtnißfeier vier Stipendien zu je 50 Thalern an vier hierorts angehörige Seminaristen vertheilt werden, und finden sich nicht an der Anstalt vier Breslauer, so soll der verbleibende Ueberschuß an sonstige fleißige und würdige Hörer überwiesen werden. Im Geiste und zum Andenken des Verblichenen wurde nun dem Seminaristen N. S., einem Breslauer, ein Stipendium zuerkannt. Der andern drei Sti-

pendien wurden würdig befunden drei die Universität besuchende Seminaristen aus Hildesheim, Tischtigel und Wollstein.

Mit Dank werde nun der Aufmunterung gedacht, die von anderen Seiten kam. Sie war um so wohlthuender und zu reger Thätigkeit anspornend, als hierin Zeichen einer freundlichen Anerkennung lagen, auf die das Seminar, wenn es auch sein Bewußtsein in sich trägt, nur ungern verzichten würde. Es haben sowohl einzelne Treffliche als ganze Gemeinden ihre freundliche Theilnahme zu erkennen gegeben. Es gereicht zu inniger Befriedigung, hier Herrn Joseph Lehmann aus Glogau, Redacteur des „Magazins für die Literatur des Auslandes", zu nennen: den Mann der vielfache Anstrengung nicht scheuete, um an die Verwirklichung des projectirten Seminars Hand mitanzulegen, und der nun seinen Verdiensten um diese Anstalt ein neues Blatt eingeflochten. Er hat dem Curatorium 600 Thlr. mit dem Wunsche übergeben: „Von den Revenüen dieses Kapitals soll alljährlich ein Stipendium an einen der obern Abtheilung angehörenden Seminaristen ertheilt werden, jedoch in der Weise daß derjenige es erhalte, der über ein vom Director gegebenes wissenschaftliches Thema die nach dem Ausspruche des Lehrercollegiums beste Arbeit geliefert hat. Dieses Stipendium soll an dem jedesmaligen Todestage des Stifters vertheilt werden; und soll der mit dem Stipendium belehnte Hörer seine Ausarbeitung an der Gedächtnißfeier vortragen."

Herr Lehmann hat ferner die Seminarbibliothek mit einem bändereichen schätzbaren Werke und einem kostbaren Manuscripte bedacht.

Eine rege Theilnahme spricht sich in der vorsorglichen Milde des Herrn Bankier J. Prinz aus, der der Anstalt seit der kurzen Zeit der Eröffnung des Seminars 150 Thlr. zur Aushülfe mittelloser Hörer übermachte.

Herr Med. Dr. J. Lobethal hat seinen frommen menschenfreundlichen Sinn der Anstalt bekundet: er sendet ihr jeden Monat eine bedeutende Summe für würdige unbemittelte Hörer zu.

Auch Herr M. B. Friedenthal legte seine Theilnahme an den Tag.

Mit Dank sei ferner gedacht Herr Ferdinand Hirt, der die Seminarbibliothek mit einer Anzahl Werke bereicherte, und

dieser Dank sei auch der Madame Johanna Levy ausgesprochen, die in eben solcher Weise die Bibliothek bedachte.

Erfreulich ist auch gegen einige Gemeinden sich hier dankend äußern zu können. Die Gemeinde zu Oppeln hat auf Anregung ihres würdigen Rabbiners, Herrn Dr. Wiener, zur Vertheilung an mittellose Seminaristen 24 Thlr. übersandt. — Die Gemeinde zu Dresden hat durch den daselbst bestehenden Mendelsohns-Verein einem aus ihrer Mitte diese Anstalt besuchenden jungen Manne bedeutende Unterstützung zukommen lassen. Mit Dank sei auch erwähnt Herr Dr. B. Beer daselbst, der auf vielfache Weise seine Theilnahme bekundete.

Möge auch einem früh Dahingegangenen ein dankbares Andenken gewidmet sein. Dem ehemaligen thätigen Mitteste-mentsvollstrecker, Herrn J. Levy, war es nicht von der Vorsehung beschieden, die Frucht seiner Anstrengungen für das ins Leben Treten dieser Anstalt zu erblicken. Sein Name sei mit Ehren gedacht!

Und im Drange des innern Rechtgefühls muß einer Pflicht nachgekommen werden, durch deren Erfüllung sich die Bescheidenheit der zu Erwähnenden verletzt fühlen dürfte; aber die Wahrheit kann nicht durch Rücksichten auf ihr unabweisbares Recht verzichten. Mit aufrichtiger Anerkennung sei daher der wahrhaften Verdienste der Herren Testamentsvollstrecker und ihrer rastlosen Hingebung an die Förderung des Instituts gedacht.

So ist das Werk begonnen, und mit verklärtem Geiste siehet der Stifter am heutigen Tage auf dasselbe herab.

Es ist begonnen: diese Anstalt wurde errichtet in der Huld des Königs; daß sie dem Institut stets verbleibe!

Es ist begonnen im Vertrauen zu Gott, unternommen zu Ehren seines Namens: möge er seine Gnade, seinen Schutz über das Seminar ausbreiten, daß die zarte Pflanze zur erquickenden, segenverbreitenden Frucht heranreife!

Briefe aus Berlin.

X.

(vgl. vor. Jahrg.)

Es ist nun einmal das fatale Loos der Geschichtsschreiber gegenwärtiger Zustände, daß sie stets hinter der Geschichte zurückbleiben, wenn sie sich auch noch so sehr beeilen, gleichen Schritt mit ihr zu halten. Sie glauben an einen Abschluß gekommen zu sein, wo sie Halt machen können, aber schon im nächsten Augenblick reißt sich ein Schneeklumpen von der Firn los, wird zur Lawine, richtet Verwüstungen an und so bekommt der Geschichtsschreiber die saure Arbeit, von neuem die Katastrophe und ihre pragmatische Verknüpfung zu erforschen und zu erzählen. Als ich Ihnen den letzten Brief zukommen ließ, dachte ich die Geschichte der Berliner Gemeinde unter dem conservativen Vorstand in epischer Behaglichkeit zu erzählen, und siehe da, dieser Vorstand und seine Thaten gehören jetzt schon der Vergangenheit an, andere Männer und andere Tendenzen sitzen jetzt an Kahals Tisch und bilden die Breite der Gegenwart. Lassen Sie mich also, während die handelnden Personen ein neues Gemeinde-Regulativ berathen, noch kurz das letzt Geschehene nachholen, damit Sie im Laufenden bleiben sollen. — Ohne ein Lobredner des jetzt abgetretenen Vorstandes sein zu wollen, darf ich nicht verschweigen, daß, so kurz auch seine Wirksamkeit seit seinem legalen Bestande war, und so viele Hindernisse er auch zu überwinden hatte, er manche dauernde Schöpfung hervorgerufen, die für die Berliner Gemeinde segensreich zu werden verspricht. Und hätte er auch nur die Knabenschule reorganisirt, deren Gebrechen ich wahrhaftig nicht übertrieben habe, so würde er sich dadurch allein ein Recht auf die Dankbarkeit der Gemeinde erworben haben. So hat doch endlich die Berliner Judenheit eine ihrer würdige Lehranstalt für die männliche Jugend! Nicht blos der Religionsunterricht — hebräische Grammatik, Tenach und Mischna mit eingeschlossen — wird jetzt von wissenschaftlichen Männern in einem ganz andern Geiste gelehrt, auch die allgemeinen Lehrgegenstände werden unter dem tüchtigen Director Herrn Horwitz und den Hülfslehrern auf eine Geist und Gemüth befruchtende Weise den Kindern beigebracht. Für den Werth der Schule spricht schon der Umstand, daß sie während des kurzen Bestandes eine größere Schülerzahl erhalten, neue Klassen einführen und mit den eingehenden Schulgeldern einen Theil der Ausgaben decken konnte; das Budget der Knabenschule beträgt über 4000 Thaler, wofür die Gemeindekasse nur

$^2/_3$ beisteuert. Neben dieser Schule rief der Vorstand eine Religionsschule ins Leben für Kinder beiderlei Geschlechtes, die an Gymnasien und andern gemischten Schulen ihren Unterricht erhalten. Obwohl sie erst ein Jahr besteht, so hat sie doch unter der tüchtigen Leistung des Dr. Posin schon so viel Anziehungskraft ausgeübt, daß die Zahl der Zöglinge — Anfangs nur 71 — sich beinahe verdoppelt hat. Freilich sind die für den Religionsunterricht festgesetzten Stunden so knapp zugemessen, daß nur ein Minimum des Erforderlichen gelehrt werden kann; allein schon das factische Bestehen einer Religionsschule trägt dazu bei, „daß die Lehre nicht vergessen werde". Können die Bestrebungen zur Hebung des Judenthums in der Neuzeit vor der Hand mehr erzielen, als daß es dem heranwachsenden Geschlechte nicht ganz aus dem Gedächtnisse schwinde? Als wollte die Weltlichkeit sich an der Religion dafür rächen, daß diese ihr in frühern Zeiten nur einen sehr beschränkten Spielraum und nur die Dämmerungszeit zwischen Tag und Nacht gelassen hatte, nimmt sie jetzt die ganze Tageszeit in Anspruch und gönnt ihrer Rivalin kaum ein Stündchen. Soll die Religion nicht länger als Bettlerin behandelt werden, der man eine Kleinigkeit zuwirft, sondern den Rang als Segenspenderin einnehmen, so wird sich das Bedürfniß nach Confessionsschulen immer mehr herausstellen. Warum soll eine Gemeinde wie die Berliner nicht ein jüdisches Gymnasium eben so gut haben, wie sie eine höhere Bürgerschule hat? Gibt es nicht evangelische und katholische Gymnasien? Oder sind wir noch so weit zurück, dem Specifisch-jüdischen die weiteste Geltung zu versagen? Dann hat das Judenthum allerdings noch die große Aufgabe der innern Mission zu lösen, seine Bekenner dahin zu bringen, daß sie sich nicht bei jedem Schritte seiner schämen. Es war daher meines Dafürhaltens ein übereilter Schritt vom abgetretenen Vorstande, daß er das Lehrerseminar bei seinem Antritt sofort schließen ließ. Inconvenienzen und Mängel an einer Anstalt berechtigen noch nicht zu deren Auflösung, sondern fordern höchstens zu einer Reorganisation auf. Die Berliner Gemeinde hatte die Pflicht, eine solche Anstalt zum Besten der preußischen Gemeinden zu unterhalten, und wenn die Mittel im Jahre 48 wegen der Finanzkrisis nicht ausgereicht haben, so hätte die Talmud-Thora, die über bedeutende Capitalien zu verfügen hat, den Beutel öffnen sollen. Ich spreche dieses im Sinne vieler ehrenwerthen Gemeindeglieder, die es sehr bedauern, daß das Lehrerseminar im ersten Stadium seiner Entwickelung unterdrückt wurde. — Auch eine Unterlassungssünde lastet schwer auf der Verantwortlichkeit des Vorstandes, daß er nicht alle Energie aufgeboten hat, einen großen ansprechenden

würdigen Tempel der Gemeinde zu übergeben, den sie so gebieterisch braucht, wenn sie nicht über kurz oder lang in mehrere Sondercultten zerfallen soll. Die Schwierigkeiten, einen Tempel zu bauen, waren nicht größer als diejenigen, die Knabenschule zu reorganisiren und die Religionsschule zu instituiren. Geldmittel und der gute Wille der Gemeindeglieder hätten dem Vorstande nicht gefehlt. Schon jetzt zeigen sich die verderblichsten Folgen dieses Uebelstandes. Die alte Synagoge faßt die große Zahl der Beter nicht einmal an gewöhnlichen Sabbaten, geschweige denn an den Feiertagen. Was war zu thun? Man mußte sich nach einem andern Locale umsehen, und die Speculation bemächtigte sich dieses Bedürfnisses und bauete eine Nebensynagoge in der Hamburger Straße. Dieser Hamburger Tempel, wie man ihn nennt, droht aber der Rival der alten Synagoge zu werden; er benimmt sich ein wenig jugendlich keck und Vieles, was in jener perhorrescirt wird, ist in dieser gestattet. Wir haben also einen schönen Anfang zu einem neuen Schisma; kommen noch Leidenschaften hinzu, Sympathien oder Antipathien für oder gegen Persönlichkeiten, so wird der Hamburger Tempel sich von der Muttersynagoge bald losreißen und einen selbstständigen Cultus, eine selbstständige Verwaltung einführen, wozu einige Interessenten dieses Tempels nicht wenig Lust haben. Hoffen wir, daß die neuen Gemeindecollegien diese Lebensfrage nicht lau behandeln, sondern ernstlich bedacht sein werden, die Einheit der Gemeinde mit allen Mitteln zu erhalten. — Um Auswärtigen einen Begriff von den Mitteln der Berliner Gemeinde zu geben, füge ich zum Schluß einige statistische Notizen hinzu. Die Gemeinde zählt ungefähr 13,000 Seelen, unter denen nahe an 2000 beitragsfähige Mitglieder. Sie besitzt 11 große Häuser, von denen die meisten im Dienste der Gemeinde stehen, einige aber vermiethet werden und circa 1000 Thlr. Miethzins tragen. Sie besitzt außerdem ein Capitalvermögen von 22,000 Thlr. und hatte für das Budget aufzubringen im Jahre 52 32,235 Thlr., im folgenden Jahre 27,736 Thlr. Mögen diese reichen Mittel dazu verwendet werden, die Saat intelligenter Religiosität, die bereits ausgestreut ist, zu schöner Blüthe zu bringen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Zur jüdischen Sagengeschichte.

Mit Bearbeitung eines Werkes beschäftigt, welches die Zusammenstellung der in älteren jüdischen Quellen befindlichen Sagen und Traditionen über biblische Personen und Eigennamen nebst genetischer Motivirung derselben enthalten soll, erlaube ich mir Folgendes über Entstehung und weitere Verpflanzung der Sage von Abrahams wunderbarer Errettung aus dem Feuerofen den geehrten Lesern dieser Zeitschrift zur vorläufigen Beurtheilung mitzutheilen, meine darin aufgestellten Ansichten gern einer weiteren Begründung oder Widerlegung unterwerfend. Daß Abraham auf Nimrods Geheiß in einen Feuerofen geworfen worden und von den Flammen unversehrt geblieben sei, wird an sich von der jüdischen Tradition als unbestrittene Thatsache hingestellt, die schon im Targ. Jonath. zu Jes. 10, 32 (wenn die Stelle nicht interpolirt ist) vorkommt, im Talmud (Pesachim 118a, Synhedr. 93a), in sehr vielen Midraschstellen (namentlich Bereschit rabba c. 38. 39. 42. 43. 44. 63, Schemot rabba c. 18. 23. 44, Wajikra rabba c. 36. Debarim rabba c. 9, Midrasch zum hohen Liede 1, 13. 3, 6. 8, 8 u. 9, Tanchuma zu Gen. 12, 1. 25, 19, Exod. 29, 1, Schocher tob zu Ps. 18, 30. 116, 15. 118, 5, Midrasch der 10 Gebote zu Gebot 2, Midrasch bei Bechaji zu Gen. 15, 7), in den Pirke R. Elieser c. 26 u. 52 (wo, vielleicht in Nachahmung der sieben Wunder des griechischen Alterthums, die Errettung Abrahams aus dem Feuerofen zu den sieben vorzüglichsten Weltwundern gezählt wird), im Pseudojon. Targ. zu Gen. 11, 28 u. 15, 7, im jer. Targ. zu letztgedachtem Verse und noch mannigfach ausgeschmückt und variirt im Tana debe Eliahu II. c. 25, in dem sogenannten Sefer hajaschar und andern spätern Sagenbüchern (als dem Maasse Abraham bei Elia ha-Cohen aus Smyrna und bei Jellinek, Beth hamidrasch I, 25, in der Tischendorf'schen Handschrift mitgetheilt von Jellinek a. a. O. II. S. XXXIII) erwähnt wird. Blos über den Umstand, ob die Errettung durch Gott unmittelbar oder durch einen Engel und durch welchen Engel (Michael oder Gabriel) erfolgt sei, werden Lehrer des ersten oder zweiten Jahrhunderts als divergirend angeführt (vgl. Ber. rabb. c. 44, Midr. z. h. Liede 1, 12). Hieronymus (quaestiones in Genes. 11, 28) kennt die Sage ebenfalls und verbindet damit sogar noch eine andere (in den uns vorliegenden Midraschim nicht vorkommende) angebliche Tradition, wornach Abraham's Lebensalter, das beim Zuge aus Charan (Gen. 12, 4) auf

75 Jahre gesetzt ist, nicht von seiner Geburt sondern von seiner Errettung aus dem Feuerofen an, wo er gleichsam als neu geboren zu betrachten war, gerechnet werde, wodurch ein Widerspruch über Therach's Lebensdauer sich ausgleiche. Auch Augustin (de civit. Dei l. 16. c. 15) pflichtet jener Annahme bei und die syrischen Christen bestimmten in ihrem Kalender sogar einen besondern Tag zum Gedächtniß an Abraham's Errettung aus dem Feuerofen (vgl. Wahl, Anmerkung zum Koran S. 282). Die Sage ging auch in den Koran (Sur. XXI. XXIX, XXXVII) und in die arabischen Geschichts- und Legendenbücher über (vgl. Abulfed. hist. anteisl. ed. Fleischer p. 20, Herbelot Bibl. orient. s. v. Abraham, J. v. Hammer Rosenöhl, I, 49, Weil, bibl. Legenden der Muselm. S. 74); ja selbst karäische Schriftsteller, die sonst den rabbinischen Traditionen und Erzählungen zu widersprechen pflegen, nahmen sie auf (vgl. Aaron ben Joseph im Buche ha-Mibchar, Goslow [Eupatoria] 1835 zu Gen. 11. 28). — Greg. Abulfaradsch (hist. Dynast. p. 13, auch bei Fabricius cod. pseudepigr. vet. Test. p. 422) erzählt indessen blos, daß Abraham einen Götzentempel in Chaldäa in Asche gelegt habe; sein Bruder Haran, der das Feuer löschen wollte, sei verbrannt und Abraham entflohen. Mit dieser Version stimmt „das Buch der Jubiläen" oder „die kleine Genesis" (aus dem Aethiop. von Dillmann bei Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. III, S. 3) fast wörtlich überein; auch der oben schon angeführte Midrasch bei Bechaji läßt Abraham die Götzen seines Vaters nicht zertrümmern, wie Bereschit rabba und der Koran, sondern verbrennen, und Tana debe Eliahu l. c. läßt auf die Zertrümmerung der Götzen noch deren Verbrennung durch Abraham folgen. In Midr. bei Bechaji und Tana debe Eliahu folgt jedoch hierauf noch, daß Abraham wegen jener That in den Feuerofen geworfen wurde, wie in den andern oben genannten Midraschstellen erzählt wird, welches Abulfaradsch und das Buch der Jubiläen nicht haben.

Doch sehen wir was ältere Autoren über diese Sage haben. Philo übergehend, der wie so Vieles auch Abraham's Auswanderung von Chaldäa nach Charan allegorisch deutet (de migratione Abrahami; de Abrahamo), finden wir bei Josephus (Ant. I, 7) blos erzählt, daß Abraham bessere Gotteserkenntniß zu verbreiten suchte, weshalb die Chaldäer und andere Bewohner Mesopotamiens sich gegen ihn auflehnten und er zur Auswanderung genöthigt war. Aehnlich heißt es auch Wajikra rabba c. 27 blos „daß Abraham von Nimrod verfolgt wurde", und Maimonides theilt (Moreh Nebuchim III, 29) nach sabäischen Quellen mit, „Abraham sei von dem Könige

der Chaldäer aus dem Lande vertrieben worden." Fügt dieser Autor zwar im Jad Chasaka Abschn. vom Götzendienste I, 3 (in welchem Werke er sich bekanntlich auf traditionellem Standpunkte hält) hinzu: „jener König habe Abraham umbringen lassen wollen, aber es sei ihm (dem A.) ein Wunder geschehen und er zog nach Charan", so giebt er doch weder die Todesart noch die Beschaffenheit des Wunders überhaupt näher an. Hierauf gestützt kommt daher auch Nachmanides (Pentateuch-Commentar zu Gen. 11, 28) zu dem Schlusse, daß blos angenommen werden müsse, Abraham sei jedenfalls im Chaldäerlande von Gefahr errettet worden, ob durch ein offenbares Wunder, daß die Flammen ihn unversehrt ließen, oder durch ein stilles Wunder, daß der König günstigere Gesinnungen bekam, bleibe dahingestellt. — Bemerkenswerth ist, daß die älteren palästinensischen Midraschim als Mechilta, Sifra und Sifri (die, wie Frankel in dieser Monatsschrift Jahrg. 1853. S. 388. u. f. Jahrg. 1854. S. 149 u. f. scharfsinnig nachzuweisen sucht, zwar viel jüngere Interpolationen und Deduktionen haben, aber doch wesentlich aus älteren Bestandtheilen zusammengesetzt sind) jene Sage nicht nur nirgend mittheilen, obgleich es manche passende Anknüpfungspunkte dazu gäbe, sondern solche noch gar nicht zu kennen scheinen, welches namentlich aus der Stelle Sifri zu Deut. 32, 10 erhellt. Letztgedachter Bibelvers wird daselbst auf Abraham gedeutet und unter Anderm gesagt: „Abraham würde nicht nur seinen Augapfel sondern sein Leben, seine Seele für Gott hingegeben haben, denn so heißt es Gen. 22, 2 קח נא את בנך את יחידך unter יחידך wird die Seele verstanden, wie Psalm 22, 21 מיד כלב יחידתי." Wäre nun die Thatsache bekannt gewesen, daß Abraham ja wirklich sein Leben für Gott hingegeben und von Nimrod in den Feuerofen sich hatte werfen lassen, um nur nicht zum Götzendienste sich zu bekennen, wozu bedurfte es jener ziemlich weit hergeholten Deutung?[1]) — Die Worte Gen. 15, 7 „ich der Ewige, der dich aus Ur Chasdim herausgezogen habe", woraus die Hagada, wie wir weiter sehen werden, Abrahams Errettung aus dem Feuerofen eigentlich entnimmt, werden in der angezogenen Sifristelle auch wirklich nur im Allgemeinen auf Drangsale (צרות) gedeutet, woraus Abraham errettet worden sei. — Die Mischna (Abot V, 3) zählt unter denjenigen Gegenständen, wobei die Zehnzahl bemerkenswerth ist, auch zehn Versuchungen auf, denen Abraham un-

1) Vielleicht hatten auch schon die LXX, die יחיד τὸν ἀγαπητόν übersetzen, nächst der Paronomasie (vgl. Frankel, Vorstud. S. 168) obige Deutung im Auge, die Seele darunter verstehend. Vgl. De Wette Ps.-Com. zu Ps. 22.

terworfen ward und die er glücklich bestanden hatte, ohne jedoch diese zehn einzeln zu nennen. Die älteste Erläuterung des Traktats Abot, das sogenannte Abot d. R. Nathan, rechnet zwar unter die gedachten zehn Versuchungen „eine zu Ur Chasdim", läßt sich aber nicht näher über ihre Beschaffenheit aus; eben so wenig Midrasch Schocher tob zu Ps. 95, 7, wo diese zehn Versuchungen auch vorkommen. Erst die Pirke R. Elieser nennen (c. 26) als die zweite der Versuchungen, „daß Abraham 10 Jahre in Gefangenschaft schmachten mußte und sodann in einen Feuerofen geworfen wurde, woraus der König der Ehre (Gott) ihn errettete." R. Simon ben Isaak (im 11. Jahrh.), Verfasser der Festgebete zum zweiten Tage des Neujahrs, und der größere Theil der Abot-Commentatoren (namentlich Raschi oder Pseudoraschi, R. Jona Girondi, Menachem Meïri, Abrabanel, Obadia Bertinoro, Löwe ben Bezalel) schlossen sich dieser Annahme an, wogegen Maimonides in seinem Abot-Commentare von jener Feuerprobe nichts erwähnt. (Meïri, Simon Duran und Abrabanel glauben deshalb, weil die biblische Urkunde nichts davon enthalte.)[2])

Wie schon vorhin bemerkt, sucht die Sage ihre Begründung in wörtlicher Ausdeutung des Satzes Gen. 15, 7: „ich der Ewige, der dich herausgezogen hat aus Ur (אור „dem Feuer") der Chasdim." (Vgl. Simon Duran, Abot-Commentar V, 3. Elieser Aschkenasi, Maasse Abot c. 2, auch Hieronym. l. c.). Unter הוצאתיך ward analog mit Exod. 20, 2 eine wunderbare Befreiung von Drangsalen verstanden, wozu auch die Worte Jes. 29, 22 אשר פדה את אברהם (worin allerdings eine Auslösung, Errettung oder Befreiung involvirt scheint) Anlaß boten. War einmal אור als „Feuer" angenommen, so mochte wohl auch der gleiche Klang mit כור und sohin die Aehnlichkeit mit dem ויוציא אתכם מכור הברזל Deut. 4, 20 (auch 1 Könige 8, 51,

2) Merkwürdig ist übrigens, daß jene 10 Versuchungen Abrahams — über welche die Angaben so sehr variiren, daß, wollte man alle darunter zählen, die die verschiedenen Autoren dazu rechnen, eigentlich zwölf herauskommen — in den oben im Texte genannten älteren palästinensischen Midraschim gar nicht vorkommen, obwohl Ereignisse und Gegenstände, welche durch die Zehnzahl sich auszeichnen, an mehreren Stellen hervorgehoben werden, z. B. Mechilta zu Exod. 14, 16. 15, 1. Sifri zu Deut. 1, 1. 33, 1. Die übrigen in Abot V. angeführten Zehn-Dinge sind auch wirklich theils durch die Schrift motivirt, theils zählt sie die Mischna speciell auf (mit Ausnahme der 10 Wunder am rothen Meere, die aber die Mechilta hat); hinsichtlich der 10 Versuchungen Abrahams ist Beides nicht der Fall. Diese Mischna ist daher vielleicht ein späterer Zusatz, um mit den P. R. Eliez. analog zu sein, oder um von Mischna 2 zu 4 einen Uebergang zu bilden.

Jer. 11, 4), welches dort metaphorisch für den Druck in Egypten steht, auf die Idee der Errettung von einem feurigen Ofen geführt haben.

Noch möchte aber Folgendes über Entstehung dieser Sage angeführt werden können. Die geographische Lage Ur Chasdim's ist von jeher unbestimmt gewesen, und die verschiedensten Meinungen sind darüber aufgetaucht; die LXX und Josephus variiren schon hierüber, auch die neuesten Forscher haben keine Gewißheit über den Ort zu geben vermocht. (Vergl. Ritter, Erdkunde Bd. XI. S. 333 u. f.) Es ist wahrscheinlich daß es keine Stadt, sondern eine Ebene oder Landschaft war, dem Feuer- und Götzencultus besonders gewidmet. Nun wird Daniel 3, 1 die Ebene, wo Nebukadnezar die Bildsäule aufstellen ließ und wo Chanania, Mischael und Asaria in den Feuerofen geworfen und wunderbarerweise errettet wurden, בקעת דורא genannt. Auch über die Lage dieser Ebene herrschen Zweifel; während sie von Einigen in der Gegend von Susiana gesucht wird, denken Andere an gleichnamige Städte westlich vom Tigris und in Mesopotamien. Wahrscheinlich ist aber wohl die Ebene in der Nähe Babels (auch Gen. 11, 2 בקעה genannt) darunter verstanden, womit auch der Talmud nach Rapoport's Interpretation der bezüglichen Stelle Synhedrin 92a (Erech Millin s. v. אשל) übereinstimmen würde. Schon in einer auf der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig befindlichen griechischen Uebersetzung (vergl. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumskunde I. Bd. 2. Thl. S. 65) wird בבקעת דורא durch ἐν πεδίῳ πρήσεως („in der Ebene der Verbrennung") wiedergegeben, wie man glaubt von דור (Ezechiel 24, 5) und מדורה, das im Talmud häufig vorkommt. Berücksichtigt man nun, daß die Tradition überhaupt Abraham mit Nimrod, dem Könige von Babel, verkehren, Ersteren sogar beim babylonischen Thurmbau gegenwärtig sein und davon abmahnen läßt (Aboda sara 19a, Ber. rabba c. 38 u. 61, Schocher tob zu Ps. 1, Seder Olam c. 1, Pirke R. Elies. c. 24, auch Ibn Esra zu Gen. 11, 1), so lag es nahe auch seine Geburtsstätte dahin zu versetzen und אור כשדים mit בקעת דורא zu identificiren. Folgte man hierbei entweder der oben gedachten Etymologie von דור, oder erklärte man es als zusammengezogen aus dem aram. די אורא („vom Feuer"), so gab jedenfalls die Erzählung in Daniel von jenen 3 Männern, die daselbst ins Feuer geworfen und errettet wurden, Veranlassung von Abraham ein Gleiches anzunehmen, und in der ähnlichen Benennung אור ein ganz analoges Schicksal zu finden; um so mehr als der Glaube verbreitet sein mochte, daß der Name בקעת דורא daher rühre, weil man die dem Götzendienste Widerstrebenden daselbst den Gluthen preiszugeben pflegte.

Noch mag folgende Vermuthung über die Etymologie von אור und den Ursprung der daran geknüpften Sage hier angedeutet werden. Schon ältere jüdische Exegeten schwanken in der Interpretation von אור zwischen „Ebene", „Licht" und „Berg", und wollen namentlich letztere beide Bedeutungen „Licht- oder Feuerberg" darin vereinigt finden; so Jes. 24, 15 באורים כבדו ה' „zündet Feuer auf Bergen an, um Gottes Größe zu verkünden" (vgl. Nachmanides, Pentat. Com. l. c.). — Nun gab es bei den Indiern, Chaldäern und Parsen, zwischen deren mythischen Vorstellungen und religiösen Systemen mehr oder minder Verwandtschaft herrschte, im Norden einen Götterberg, gleichsam Quell und Hauptsitz ihres Cultus, auf dem zu thronen auch Jes. 14, 13 dem übermüthigen Nebukadnezar mit den Worten ואשב בהר מועד in den Mund gelegt wird. Die Hindu's nannten jenen Berg Meru, die Perser Alborsch oder Tireh (تیرہ, תירה) und hielten ihn für den Sitz des Lichtgottes Ormuzd[3]), auch war er — nach manchen Vorstellungen — von anderen kleineren Götterbergen umgeben (vergl. Gesenius, Com. über den Jesaia 2. Th. S. 316 u. f., Rosenmüller im angef. W. I. Bd. 1. Th. S. 154, Creuzer Symbolik I. 567 u. f.). Wird nun nächstdem noch die physische Wurzel des Licht- und Feuercultus in den von Naphtahöhlen vielfach zerklüfteten medischen Gebirgen gesucht, wo der Harz sich so häufig entzündet und in helle Flammen auflodert (vergl. Creuzer a. a. O. S. 692), so liegt es nicht fern in dem Worte אור (arab. اُور, ארור „Nord"[4]), הר „Berg", אור „Licht", auch „Schlucht, Höhle" [Jes. 11, 8] vgl. Menachem ben Sruk Machbereth, Lond. 1854 s. v. אור [מיני בקעים וחגוים וצורים]) eine Vereinigung alles dessen zu finden, wie man den Ursprung und Hauptsitz des Feuercultus sich dunkel vorstellen mochte. Die Stelle באורים כבדו ה' steht also als Gegensatz zu באיי הים im angef. Verse Jes. und will ausdrücken, daß, gleichwie in den westlichen Inseln so auch im Nordosten, den Gebirgen und Klüften, wo der Feuercultus seinen Sitz hat (אורים), die Verehrung des wahren Gottes durchdringen werde. Eben so ist in Ur Chasdim kein genau bestimmter geographischer Begriff, sondern die allgemeine Bezeichnung für die Gegend zu suchen, wo jener Feuerdienst, dem man sich ja Nimrod als besonders zugethan

3) Die Aehnlichkeit zwischen הר מער und Ormuzd (wo blos y anstatt z stehet) ist übrigens bemerkenswerth und Nachforschungen hierüber führen vielleicht zu weiteren Consequenzen, die jedoch nicht hieher gehören.

4) Manche wollen auch das rabb. אר für „Nacht" (Pesachim ad init.) hiervon ableiten, da der Norden die Gegend der Finsterniß, der Nacht ist. Siehe Fürst, hebr.-chald. Handwörterbuch; Ibn Esra zu Ex. 14, 20.

dachte (vgl. Bereschit rabba c. 38 und den Com. R. Samuel Jafès daſ.), seinen Hauptſitz hatte. Die Thatſache alſo, daß Abraham jenem chaldäiſchen Götzendienſte (in der Vorſtellung beſonders als Feuerdienſt veranſchaulicht) ſich entwunden hatte und zur Erkenntniß des einzigen unſichtbaren Gottes gelangt war, verkörperte ſich in der Sage zu einer materiellen Errettung aus dem Feuer.

Sonach wäre Perſien als Vaterland dieſer Sage anzuſehen[5]) und, wenn auch nicht geradehin ihr Urſprung, doch mindeſtens ihre Verbreitung im Volke und nachherige Verpflanzung auch nach Paläſtina erſt in die Zeit zu ſetzen, wo mit der ſaſſanidiſchen Dynaſtie der alte Feuercultus wieder an Aufſchwung gewann und auch die Bekenner des Judenthums viel darunter zu leiden hatten (ſeit 226 n. Chr.). Das Ungemach der Gegenwart erträgt man leichter in der Ueberzeugung, daß die Vorfahren noch viel größeres zu erdulden hatten. So mußte der Hinblick auf die Gefahr, welcher der Erzvater durch die Anbeter deſſelben Cultus ausgeſetzt geweſen war, die Märtyrer der damaligen Zeit kräftigen und die Sage dadurch an Halt und Leben gewinnen. — Für dieſen Zeitpunkt ſpräche auch noch, daß der vor 226 lehrende Rab (Abba Arika) blos von einer zehnjährigen Gefangenſchaft Abraham's ſpricht, aber nichts von jener Rettung aus dem Feuer erwähnt (Baba Batra 91a). Die Hauptſtelle in Ber. r. c. 38 (ſ. oben) iſt von einem ſpätern Lehrer (R. Chia Sohn Ada aus Jaffa), und wenn an einigen der oben angeführten Midraſchſtellen frühere Lehrer allerdings genannt ſind, ſo kann dies auf Textcorruptionen oder auf dem in den Midraſchim nicht ſelten vorkommenden Brauche beruhen, Ausſprüche jüngerer Lehrer älteren (die durch irgend eine Andeutung Anlaß dazu gaben) in den Mund zu legen (vgl. Sachs, Beiträge 1. Heft. S. 158). — Die Targumſtelle Jeſ. 10, 32, ohnehin in manchen Ausgaben eingeklammert, würde aber jedenfalls ſpäterer Zuſatz ſein. S. Peſ. 94a.

Wo und wann aber auch die Sage entſtanden ſei, ſie iſt und bleibt ein erhebendes Zeugniß von der Seelenſtärke, der man Abraham fähig hielt, dem Feuertode ſelbſt zu trotzen, wo es galt ſeine innigſte Ueberzeugung vom höchſten Weſen zu behaupten. Ob eine ſolche Erzählung, die ohnehin in der Bibel (Daniel) ſchon ein Vorbild hat, als „alberne Fabel" zu verſpotten iſt, wie Winer (bibl. Realwörterb. s. v. Ur) zu thun beliebt, mag dem unbefangenen, nicht vom trockenen Verſtande allein geleiteten Leſer überlaſſen bleiben.

Dr. B. Beer.

5) Nach Herbelot (l. c. u. s. v. Zerdacht) wird Aehnliches von Zoroaſter erzählt.

Gnostische Elemente und die Aeonenlehre im Talmud.

Unsere Zeit, die den alten Religionsphilosophien und Kosmogonien eine besondere Aufmerksamkeit und Pflege geschenkt, hat nun auch der Kabbala, die eine nahe Verwandtschaft mit dem Gnosticismus und der Lehre Zoroasters verräth, ein vorzügliches Augenmerk gewidmet. Hauptsächlich war es nächst dem Buche Jezira der Sohar, der eigentliche Kanon der Kabbala, dessen Alter und Echtheit von Jellinek einer Kritik unterzogen wurde. Meines Erachtens verdienen aber vorerst die zerstreuten Reste und die hin und wieder auftauchenden Spuren der Kabbala und des Gnosticismus im Talmud und Midrasch, die unzweifelhaft älter sind als der Sohar, eine genaue kritische Untersuchung und Zusammenstellung, die eine sehr reiche Ausbeute erwarten läßt. Die Talmudisten, besonders in Palästina und den angrenzenden Ländern, konnten sich des Umganges und des Einflusses der Gnostiker nicht gänzlich entwehren, wie dies Hr. Dr. Grätz, Geschichte der Juden, Gnosticismus und Judenthum, schlagend nachgewiesen hat. Denn obwohl der gesunde kernige Boden des Judenthums derartige wilde Auswüchse, die die regellose Phantasie der christlichen Gnostiker ausbrütete, nicht aufkommen ließ, so wußten sich doch manche gnostische Elemente und sogar die gnostische Terminologie, die dann auf die Sprache und Denkungsart influirten, Eingang zu verschaffen. Wir glauben nun in den folgenden Lehren und Aussprüchen des Talmuds solchen gnostischen Elementen und Terminologien, obwohl nicht immer die adäquaten Begriffe, die bei den schwärmerischen Gnostikern selbst dunkel und verworren waren, damit verbunden waren, auf die Spur gekommen zu sein.

Die Aeonenlehre gehört zu den charakteristischen Merkmalen der gnostischen Kosmogonie, die wir auch in manchen Sentenzen der Hagada und der Kabbala antreffen. „Wenn Valentin auch nicht der erste aller Gnostiker war, der dieses Wort „Aeon" gebrauchte, so war er wenigstens derjenige, der zuerst den ganzen Reichthum einer vollständigen Aeonen-Theorie darlegte". Matter, Geschichte des Gnosticismus II, 74. Nächst Valentin war es Basilides, der sie Uranoi und Bardesanes, der sie mit dem syrischen Worte Ithio, wahrscheinlich אית = יש, benannte, die dieses System vollständig ausbildeten. Das Jenseitige und Göttliche bildet bei Basilides, dessen System wir kurz skizziren wollen, eine großartige Emanationswelt, an deren Spitze ein unbezeugtes und unerschaffenes, darum auch verborgenes und unaussprechbares Urwesen (Θεὸς ἄῤῥητος) steht. Dieses entfaltet sich in eine Siebenzahl hy-

postasirter und sich allmälig zeugender Kräfte (Dynames), welche mit dem Urwesen die heilige Achtzahl oder den ersten Himmel bilden. Diese personifizirten Kräfte (Dynames) sind: Der Geist oder Verstand, Nus; das Wort oder die Vernunft, Logos; Phronesis, die Denkkraft oder Vorsicht; die Weisheit, Sophia; die Macht, Dynamis; die Gerechtigkeit oder Heiligkeit, Dikaiusine und der Friede, Eirene. „In Aboth de R. Nathan, Cap. 37, sagt Herr Grätz, Gnosticismus und Judenthum, 36, werden ebenfalls 7 hypostasirte göttliche Naturen aufgezählt unter dem Namen מדות, die zu deutlich an die Aeonen des Basilides erinnern, und die Identität der Aeonen und Midoth gar nicht bezweifeln lassen" u. s. w. Vergl. Chagiga 12 ושבע מדות שמשתמשים לפני כסא הכבוד: חכמה, צדק ומשפט, חסד ורחמים, אמת ושלום. Diesem ersten Himmel oder Geisterreich, behauptete Basilides ferner, entströmte der zweite, ebenfalls aus 7 Kräften bestehende, als Gegenbild, Antitypos und Abdruck des ersten; aus diesem emanirt ein dritter nach demselben Gesetze, und so gehen die Emanationen fort, in dem jede folgende das weniger vollkommene Nachbild des nächst höhern ist, bis 365 Himmel (οὐρανοι), Geisterreiche sind. Diese 365 Uranoi, Geisterreiche, welche Basilides mit dem dunkeln Worte Abraxas bezeichnete, bilden nun das Pleroma, welches nichts anders ist als das höchste Wesen in eben so vielen Manifestationen, die wohl je weiter sie sich von dem vollkommenen Geiste entfernen unvollkommener würden, ohne jedoch die Harmonie zu stören, die unter den verschiedenen Emanationen des Pleroma nothwendig herrschte. Zur Erlösung, lehrte Basilides im Sinne des Christenthums, und zwar zur Erlösung der Lichtnaturen, die andern sind unfähig dies Ziel zu erreichen und müssen durch mehrere Menschenkörper wandern, sandte Gott eine Dynamis, Christus genannt u. s. w. Wer einmal in die Geheimnisse der erlösenden Dynamis gläubig eingedrungen, der bedarf der Seelenwanderung nicht mehr und tritt mittelst des Erlösers schon auf Erden mit dem Lichtreiche in unmittelbare Verbindung, bis er nach dem Tode vollkommen in selbes aufgenommen wird.

Dieser Aeonenlehre von den 365 Uranoi, Geisterreiche oder Himmel, blieb auch das Judenthum jener Zeit nicht völlig fremd, obwohl es sie in seinem individuellen Geiste, der biblischen Lehre gemäßer, behandelte und verarbeitete. — Daß die Midot den Dynames entsprechen haben wir bereits gesehen; aber auch für die Uranoi, Himmel- oder Geisterreiche glauben wir einen analogen Terminus, der vollkommen den Begriff des Basilides wiedergibt, gefunden zu haben. — Derech Erez Ab. 1 Ende: תאוינו שמים וכי מקרא זה לא אמר אלא כנגד שבחו של

ה"קב"ה שהוא יה שליט ברום יחידו, אחד ושמו אחד, והוא שוכן בג' מאות ותשעים רקיעים, ורקיע שמו וביניהו נקוד עליו, וכל אחד שרפים ואופנים וכסא הכבוד וכו' ובשעת הכעס נחעלה וישב בשמי מרום והכל צוחקים ואין נשמעים. Der gnoſtiſche Charakter dieſer Stelle iſt unverkennbar und die 390 Rakia ſind den 365 Uranoi nachgebildet. Daß ουρανοι = רקיע oder שמים iſt, unterliegt keinem Zweifel. Baſilides nahm nach den Tagen des Sonnenjahres 365 und der Hagadiſt nach dem Zahlenwerth von שמים = 390 Himmel an. Vergl. dazu die Bemerkungen des R. Salomon ben Adrat, Rechtsgutachten Nr. 538, da die Alten nur 360 Sphären oder Himmel annahmen.

Stärker tritt aber die gnoſtiſche Anſchauungsweiſe in dem bekannten Ausſpruche des R. Jehoſchua ben Levi hervor, womit R. Jehuda Hanacki, der Redacteur der Miſchna, ſein Werk geſchloſſen hat*). R. Jehoſchua lehrte: In der zukünftigen Welt wird der Heilige, gelobt ſei er, jeglichem Frommen 310 Olamot = Aeonen, Himmelreiche, verleihen, d. h. die Seele des Frommen wird vollkommen im Lichtreiche oder beſſer im Pleroma aufgenommen werden; denn es heißt: Meinen Frommen verleihe ich wahres Sein und ihre Schätze fülle ich. Spr. 8, 21. Der Zahlenwerth des Wortes יש iſt = 310. אר"י בן לוי: עתיד ה"קב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות שנאמר: להנחיל אוהבי יש

Bardeſanes, ein Syrer, gebrauchte für Aeon das ſyriſche Wort Ithio, איתי = יש, welches das Weſen, die Exiſtenz, das Sein bedeutet, woraus die Gnoſtiker dann Aeon machten. Wir haben hier eine rein gnoſtiſche Auslegung mit der ihnen eigenen Zahlenſymbolik. R. Jehoſchua faßte dies Wort יש für Aeon, Geiſter-Himmelreich, auf, und erklärte danach den Vers: Meinen Freunden verleihe ich das Reich der Aeonen und bildete aus dem Worte Jeſch 310 Aeonen oder Olamot. — Daß die 310 Olamot nicht allegoriſch gemeint ſind, wie es Maimuni verſtanden wiſſen will, hat ſchon der treffliche Kommentator der Agada, Samuel Edel, gefühlt. S. Toſefot Jomtob z. St. — Folgende Stelle, Synhedrin 100a, ſtellt es aber außer Zweifel: עתיד ה"קב"ה ליתן לכל צדיק מלא עומסו שנאמר ברוך ד' יום יום יעמוס לנו וכי אפשר לומר כן וכו'? אמר מאי טעמא לא שכיחת באגרתא דאמרי במערבא (??) עתיד ה"קב"ה ליתן לכל צדיק ש"י עולמות וכו'

*) Es bedarf, bei eingehender Miſchnakritik, wohl keines Beweiſes, daß nicht R. Jehuda Hannaſi mit dieſer Miſchna ſein Werk geſchloſſen, ſondern dieſer Spruch ſpäter zugeſetzt worden ſei. Die Auffaſſung des Herrn Verf. iſt übrigens hinſichtlich dieſes Spruchs ſehr problematiſch, und was Derech Erez ſutta anbelangt, ſo gehören dieſe Tractate einer ſo ſpätern Zeit an, aß aus ihnen ein ſicherer Schluß nicht zu machen iſt. D. R.

In der zukünftigen Welt wird der Ewige den Frommen die ganze Fülle seiner Allgüte reichen, denn es heißt: Gelobt sei Gott täglich, er ladet uns auf mit der ganzen Fülle seines Heiles. Wie kann aber der Mensch die Fülle seiner Allgüte empfangen? Darauf erwiedert der Talmud mit unserer Agada, daß der Ewige den Frommen die 310 Olamot vererben wird. Die 310 Olamot oder, was dasselbe heißt, Aeonen, bilden das Pleroma, מלא עומסו, die Fülle der Gottheit, die den Frommen erwartet, dessen Seele hervorgegangen aus dem höchsten Wesen, von einem Geisterreiche zum andern, von Aeon zu Aeon durch alle 310 Aeonen ש״י עולמות sich emporschwingt.

Die Differenz in den Zahlen 365 und 300 kann nicht sehr auffallen, da die Gnostiker nach den Eingebungen ihrer Phantasie hierin willkührlich verfuhren. Jedenfalls ist die Identität der Olamot mit den Aeonen nicht in Abrede zu stellen. — Möglich hat R. Jehoschua von 365 die Sabbate und Festtage des Jahres abgerechnet, die meist, weil mancher Festtag mit einem Sabbat zusammenfällt, 55 Tage im Jahre ausmachen, weil die Seele dann hinieden schon die jenseitige Seligkeit מעין עולם הבא genießt und gestützt auf Sprüche 8, 21 die Zahl 310 herausgebracht. Die Erklärung des Wortes מלא עומסו Ps. 68. 20, was Raschi חופנו מלא Handvoll wiedergibt, ist etwas dunkel; aber der Zusammenhang der ganzen Stelle zeigt deutlich, daß der Talmud das Pleroma, die Fülle der göttlichen Manifestationen, darunter verstanden hat.

Auch von dem Aeonensystem des Bardesanes finden sich im Talmud manche Nachklänge. Auch bei ihm finden wir die Zahl Sieben mit ihrer Ergänzung Acht. Matter l. c. I. 188. Bardesanes nahm diese Heptas auch noch außer den Syzygen an; denn die schöpferischen Mächte setzten nach Bildung der Welt als Regenten derselben andere niedere Mächte ein, welche in den 7 Planeten und den Zodiakalzeichen thronten u. s. w. Die Sterngeister ermangeln der Macht nicht, weder in der physischen noch in der moralischen Weltordnung. Glück und Unglück, Ueberfluß und Mangel, überhaupt die Schicksale des Menschen hängen von ihrem Willen ab. Dabei wagte er nicht, der Vorsehung den Einfluß abzusprechen, den sie über eine Welt ausüben konnte, deren Regierung sie untergeordneten Geistern anvertraut hatte. Ebenso wollte er nicht fatalistisch dem Menschen die moralische Kraft rauben, die er in dem Glauben findet, daß seine Entschließungen frei sind. Er vertheidigt in einer Schrift über das Fatum den freien Willen gegen die Astrologen: allein er gesteht ihnen zu, daß die Erscheinungen, die Dinge der Sinnenwelt von der fatalistischen Regierung

der Gestirne abhängen. Er gibt sogar den Herren der Erde, den 7 Planetengeistern und den 12 Genien der Zodiakalzeichen, 30 andere Astral-Gestirne bei, die er Dekane nennt. Die Astrologen legten jedem Zeichen des Thierkreises 30 Sterne bei, welche Zahl bei den Gnostikern eine heilige war. Die Summe dieser Dreißige gab die Zahl 360, welche mit 10 dividirt 36 Dekanien bildete, deren Vorsteher die 36 Dekane waren (vergl. über das ähnliche astrotheologische System der Aegypter, Creuzer, Symbolik und Mythologie II, 124). — Der Talmud hat zum Theil dieses astrologische System adoptirt und mit echt orientalischer Phantasie ausgeschmückt, die selbst die noch so großen Zahlen der heutigen Astronomen bei weitem übertrifft. Berachot 32b: ותאמר ציון עזבני ה' אמר ה"קב"ה בחי! י"ב מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל בראתי שלשים חיל, ועל כל חיל בראתי ל' לגיון, ועל כל לגיון ל' רהטון, ועל כל רהטון ל' קרטון ועל כל קרטון ל' גסטרא ועל כל גסטרא תליתי ש"ס"ה אלפי רבוא ככבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך. Und Zion spricht: der Ewige hat mich verlassen! Tochter! versetzte der Heilige, 12 Sternbilder des Thierkreises habe ich im Weltenraume erschaffen; über jedes Sternbild setzte ich 30 Heerführer; über jeden Heerführer 30 Legionen; über jede Legion 30 Anführer (Rehaton?); über jeden Anführer 30 Regenten (Kratoren); über jeden Regenten 30 Gistera (Landau Aruch s. v. hält es für Castra, Lager) und jeder Gistera sind 365 Tausend Myriaden Sterne beigegeben, und dies Alles habe ich bloß Deinetwegen erschaffen!

Diese 7 Rangstufen sind wohl schwierig zu unterscheiden und noch dunkler ist deren Bedeutung. Doch sind manche Namen, die sich bei den andern astrologischen Theorien wiederfinden, z. B. קרטון entspricht den Zodiokratores, und חיל, welches Raschi Heerführer erklärt, den Dekanen. Vergl. Movers Phönizien 164 und Creuzer l. c. Daß diese Stelle aus einer fremden astrologischen oder gnostischen Lehre geflossen, ist kaum zu bezweifeln, da die ausländische Terminologie einen fremden Ursprung bezeugt.

Rabbiner Oppenheim.

Recenſionen und Anzeigen.

תולדות רבנו זרחיה הלוי בעל המאור וקורות ספריו עם הערות המתיחסות להן והכוללות תולדות איזה חכמים המובאים בספריו מאתי יעקב רייפמאן (Biographie des R. Serachia ha-Levi von Jakob Reifmann). Prag 1853. 8. 70 S.

(Schluß.)

Der Schwerpunkt der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Serachja's fällt demnach in die Jahre 1160—1180, in welcher Zeit die Commentarien Raſchi's und der franzöſiſchen Schule überhaupt auch bis in die Provence ſich verbreitet hatten, während des Maimonides großes Werk — vollendet 1178 — dem Serachja (wenigſtens als er das Maor verfaßte) unbekannt blieb. — Die kleineren Arbeiten Serachja's, wie ſeine Streitſchriften gegen Abr. b. David, ſein Comment. zu Traktat Kinnim, ſein Pitche Nidda, und wohl auch ſeine ſynagogalen Poeſien dürfen aus dieſer Zeit herſtammen. Das nach dem Maor verfaßte methodologiſche Büchlein Sefer ha-Zaba hat er im Greiſenalter verfaßt, wie aus dem Schlußgedichte hervorgeht. Gutachten Serachja's werden hier und da angeführt.

Eine hervortretende Einwirkung auf die Entwickelung der Halacha kann Serachja ha-Levi nicht zugeſprochen werden.

Der Verf. hat in den Anmerkungen noch eine Anzahl fruchtbarer Notizen über die in den Werken Serachja's erwähnten oder ſonſt in einer Beziehung zu ihnen ſtehenden Autoren und Schriften gegeben. Das Werk ſeines Vaters: Megillat ha-Rechama, und das Megillat Setarim des Joſeph ben Megas ſind unſeres Wiſſens ſonſt nicht bekannt. — Die Behauptung Leviſohn's, daß Abr. b. Chija ein Schüler Moſe ha-Darſchan's geweſen, hätte der Verf. nicht ſo unbedingt verwerfen ſollen, da der große Gelehrte, הנקרא בשם איש אלהים ובחירו, von dem Abr. b. Chija in der Einleitung zu Zurat ha-Arez ſpricht, wahrſcheinlich Moſe ha-Darſchan iſt[23]). Die Aufzählung der Werke A. b. Ch. iſt nach der Vorrede Philippowski's zum Sefer ha-Ibbur zu ergänzen. —

Bei Gelegenheit der Erwähnung des Ahron ha-Levi (ר"א), Ururenkels des Serachja, Verfaſſers des Bedek ha-Bajit (polemiſche Schrift gegen Torat ha-Bajit des Sal. b. Adrat), Chibduſchim zu Ketubot und andern Traktaten, ſo wie zu Alfaſi, kommt der Verf. auch auf das Verhältniß des Buches Chinnuch zu Ahron ha-Levi zu ſprechen, und

23) Goldenthal im Zion Niſan 605. S. 9.

gedenkt einer Mittheilung, die ihm im Namen von A. J. Stern in Warſchau geworden, nach welcher Samuel Serillo[24]) (nicht ר׳ שמואל סור wie der Verf. ſchreibt) Verf. des in Tummat Jeſcharim abgedruckten כללי שמואל, einer der ſpaniſchen Exulanten, Verf. des Chinnuch zu ſein ſcheine, und zwar weil in der Vorrede zu כללי שמואל eine Stelle aus ſeinem Buche über die 613 Gebote angeführt werde, die ſich wörtlich im Chinnuch finde. Wenn dem Verf. nun auch nicht das כללי שמואל zur Verfügung ſtand, ſo hätte er doch eine Conjektur, wonach ein aus dem 13. Jahrhundert ſtammendes Buch einem 200 Jahre ſpäter lebenden Autor vindicirt wird, nicht ohne Weiteres nachſchreiben ſollen. Die Stelle in כללי שמואל, die allerdings ſeltſam ausſieht und offenbar irgendwie corrumpirt iſt, lautet (nicht in der Vorrede ſondern in Buchſtaben ח): חומר שעורים. דע שהחומר הוא מדה אחת שנקראת כור והכור הוא שני לתכים והלתך הוא ט״ו סאין נמצא החומר שלשים סאה שהם עשרה איפות שהאיפה שלש סאין. וכבר ידענו ג״כ מדברי רבותינו שמקום שיש נ׳ אמה על נ׳ אמה הוא בית סאה כלומר שהוא מורע סאה שעורים והם אלפים ות״ק אמה בתשבורת עיין במצות שכתבתי למעלה בפרשת אם בחקותי במצות ואם משרה אחזתו ושם תמצא הענין באורך; die Worte וכבר bis בתשבורת finden ſich in der That ganz eben ſo im Chinnuch Gebot 355. Da nun die Rückbeziehung עיין במצות שכתבתי למעלה im Munde Samuel Serillo's ganz unverſtändlich iſt, da ſein Buch nicht nach מצות geordnet iſt und das Vorangehende nichts von dieſem Citat enthält, ſo liegt offenbar in dieſen Worten עיין וכו׳ eine Corruption der eigentlich citirten Quelle. — Daß übrigens, wie der vom Verf. angeführte Salman Margaliot glaubt, der Verf. des Chinnuch ein Schüler des Sal. b. Adrat geweſen, wird dadurch bedenklich, daß im Chinnuch nie dieſes vermeintlichen Lehrers gedacht wird, überhaupt die jüngſte in dieſem Buche citirte Autorität Moſe b. Nachman, und ſtets mit dem Zuſatze ז״ל, nie aber mit מורי oder dergl., wie es ר״ה bei Erwähnung des Moſe b. Nachman thut[25]).

Daß Iſaak a. Siponte auch היוני, der Grieche, genannt werde, findet ſich bereits bei Zunz zu Benjamin v. Tudela II, S. 30.

Der vom Verf. (Anm. 40) gegebenen Emendation der offenbar corrumpirten Stelle im Juchaſin (130b): ומגדולי תלמידי ר׳ משה הדרשן ור׳ משה בר יוסף בן מרן ור׳ לוי בן אחיו של ר׳, wonach es ſtatt וכו׳, wonach

24) Vgl. Kore ha-Dorot ed. Caſſel p. 32b. Anm. 4 u. 7. — Der in der Einleitung zu כללי שמואל erwähnte חכם מארץ המערב, welcher ein methodologiſches Werk geſchrieben, iſt ohne Zweifel Jeſchua ha-Levi, der (1467) ſein Halachot Olam ſchrieb.

25) Vgl. Aſulai Schem unter Ahron ha-Levi.

ור׳ משה בר יוסף ור׳ יוסף בן מרן לוי אחיו של ר׳ יצחק heißen ſoll ר׳ יצחק וכו׳, ſcheint vor der von Benjakob (zu Schem ha-Gedolim, Nachträge S. 161) vorgeſchlagenen, wonach es ר׳ משה בר יוסף ור׳ יצחק בן מרן לוי ור׳ לוי בן אחיו של ר׳ יצחק der Vorzug zu gebühren. — Daß die daſelbſt genannten Männer nicht alle Schüler des Moſe ha-Darſchan ſein können, iſt ſchon früher bemerkt worden, und vielleicht, wie der Verf. meint, eine Confuſion der Schüler des M. h.-D. mit denen des M. b. Joſeph entſtanden.

Treffend iſt die Emendation der Worte im Sefer ha-Kabbala (74b ed. Bas.), ר׳ יצחק ברבי ברוך ורבי יצחק ברבי יעקב ברבי ר׳ יצחק בר׳ ברוך בר׳ יצחק בר׳ יעקב וכו׳ in ברוך, und die vorgeſchlagene Aenderung der vielbeſprochenen Stelle (daſ. 69a) ונחלה ר׳ שרירא מידו אחת in ונחלה ר׳ שרירא מיד וימת wenigſtens beſſer als die bisherigen Verſuche zu einer Löſung dieſer räthſelhaften Strafe.

Nicht minder anſprechend ſind die auf die Schriften des Ahron ha-Levi (Anm. 68), R. Tam in Toſafot Aboda ſara 34a unten (Anm. 93), Samuel ha-Nagid (Anm. 105) u. A. bezüglichen kritiſchen Bemerkungen. Was der Verf. über die Erwähnung der Otiot des R. Akiba im Nebo ha-Talmud ſagt, iſt mit größerer Schärfe von S. Sachs im Palit S. 43 ff. erledigt. — Eine nähere Mittheilung über die Handſchrift des Midraſch der Zehngebote, in welcher dieſe Schrift dem Aſcher b. Meſchullam zugeſchrieben wird, dürfte ſehr erwünſcht ſein.

Der Verf. verſpricht nicht blos noch mehrere Biographien einflußreicher Männer jener Zeit folgen zu laſſen, z. B. des Gerſon ben Jehuda, Abraham ben David u. ſ. w., ſondern wünſcht auch in den Stand geſetzt zu werden, das (große) Sefer ha-Jaſchar des R. Tam in einer verbeſſerten und brauchbaren Geſtalt ediren zu können. Möchte unſere Hoffnung für Erfüllung ſolcher Wünſche ſo lebhaft ſein können, als unſere Theilnahme für die eifrigen und ſachkundigen Bemühungen des Verfaſſers.

D. C.

Nachſchrift.

Auch der Unterzeichnete legt gern ſeine Anerkennung der Leiſtungen des Herrn Reifmann in literarhiſtoriſcher Beziehung an den Tag: durch derartige Forſchungen wird das Intereſſe an der Literatur geweckt und gefördert, es eröffnen ſich neue Geſichtspunkte und der Leſer wird auf neue ihm früher unbekannte Quellen hingewieſen. Mit Bedauern muß dennoch bemerkt werden, daß trotz der mancherlei gern zugeſtandenen Vorzüge die Arbeit des Herrn R. weit hinter den Anforderungen der

Wissenschaft zurückbleibt. Eine Biographie muß den Geist des in der Biographie Dargestellten erkennen lassen; „wie er sich räuspert, wie er hustet" gehört in die dritte, Geburtsort, Geburts- und Sterbetag, Namen der Bücher die er verfaßt in die zweite, die geistige Wirksamkeit, von welcher Idee sie getragen wurde, welche Richtung sie nahm und dem Studium gab, welchen Einfluß sie auf Mit- und Nachwelt übte in die erste Reihe. Herrn R. scheint der Schwerpunkt einer Biographie in der Erörterung der Beziehungen der zweiten und dritten Reihe zu liegen: man lese seine Arbeit durch, was lernt man von R. Serachja kennen, welche Thätigkeit entwickelte er auf dem eigentlichen Felde seines Wirkens, dem talm. Gebiete, welche Richtung schlug er ein, durch welche geistige Ausströmung machte er sich der ihm von der talm. wissenschaftlichen Nachwelt gezollten Verehrnng würdig? Wir vernehmen hier nichts von seinem eigentlichen Genius: nach Herrn R. lernt man das Verdienst des R. Serachja darin erkennen, er schrieb Gedichte und war mit der Mythologie vertrauet: eine Abgeschmacktheit, die von keiner besondern Urtheilsreife des Verf. zeigt*). R. Serachja ist einer der Seltenen, die mit scharfer zersetzender kritischen Tiefe eine ordnende, construirende Architektonik verbinden: nur diese beiden Gesichtspunkte treten markirt in seinem ס' המאור hervor. Dieses Werk will nicht blos eine Recension des Alfasi geben, sondern auch Stellen des Talmuds erklären, und ist daher in gewisser Hinsicht Commentar. Darum bespricht es Stellen, die Alfasi entweder nach der bekannten Anlage seines Werkes nicht bringen konnte, oder deren Erklärung, da er nur selten als Commentator hervortritt, die Einheit des Werkes gestört hätten. R. Serachja hat sogar manche Erläuterungen zu Tractaten, die Alfasi ausgelassen — so zu Sota —, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß, da man sein Werk nur insofern es sich an Alfasi anschloß zumeist berücksichtigte, Manches zu diesen Tractaten verloren gegangen. Halten wir uns jedoch an das, was wir von R. Serachja

*) In dem Gedichte לס' פתחי נדה sagt R. Serachja: והזהר אל אשת נעורים מגשת ותופש הקשת בלי יורה צדה. In diesem תופש הקשת will Herr R. Amor erblicken und vermeint einen bedeutenden Profit errungen zu haben (ומכ"ז הרוחנו sind seine Worte S. 17) „die großen Lehrer haben sich mit der Mythologie befaßt". Natürlich, R. Serachja wird in einem Eingang zu פתחי נדה wohl nicht die Mythologie unberücksichtigt gelassen haben!! תופש הקשת ist ein Euphemismus in Beziehung zu dem bekannten כל ש"ז שאינו יורה כחץ und hat hierdurch seine einfache Erklärung. — Ebenso will Herr R. uns bereden, daß in der Strophe: הפוגה לנוגה כשושנים סוגה תנה מתענוגה בשרות ובשדה das לנוגה sich beziehe auf — Venus!!! נוגה ist hier die Frau, nach Hohel. 6, 10, wo für die רעיה die Epitheta: שחר, לבנה חמה.

beſitzen, ſo wird dem mit ſeinen Schriften und deren Geiſt Bekannten ſich leicht ergeben, welchen tiefen Einfluß er auf die Fortentwickelung der Halacha übte. R. Serachia vereinigt in ſich den Lehrgang Raſchi's und der Toſafiſten in ſeltener Weiſe: er erläutert und discutirt zugleich, und ſeine Dialektik iſt ſo tief und ſchlagend, daß man ſich von ihr geweckt und hingeriſſen fühlt. Dieſe Dialektik erhält noch einen höhern Reiz durch die Entgegnungen des Ramban, die jedoch, wie R. Schabbatai Cohn (ש"ך) bemerkt, ſelten die kritiſchen Einwürfe des R. Serachja ganz zu entkräften vermögen, welches auch Ramban ſelbſt, vgl. deſſen Vorrede zu Moed, gefühlt zu haben ſcheint. Von der Ungenügſamkeit der Arbeit des Herrn R. möge auch ſchon der Umſtand zeigen, daß er des חמלחמות ס' des Ramban nicht gedenkt, unbeachtet läßt welchen Aufſchluß jenes in ſeinem Reflex über das Werk des R. Serachia gibt. Ueberhaupt bilden R. Abraham ben David, R. Serachja und Ramban ein Dreigeſtirn am Horizont der talm. Kritik, welches nicht von einander getrennt werden darf: ſie haben einen äußern Verbindungspunkt, ſie gruppiren in gewiſſer Hinſicht um Alfaſi, und von dieſer Gruppirung aus ſind ſie nach den verſchiedenen ſich in ihnen manifeſtirenden Richtungen zu beurtheilen. Nicht ob Dieſer oder Jener ſeiner ſpricht darf das Ziel der Forſchung ſein, ſolche in die dritte, höchſtens in die zweite Reihe zu ſtellenden Aeußerlichkeiten können freilich bei nur einigem Durchblättern „abgeſehen" werden, ſondern welche Geiſtesthätigkeit vorwiegt, welche Richtung in den Werken des Autors ſpricht, welchen Eindruck ſeine Werke bei tieferm Eingehen zurücklaſſen. Herr R. würde, hätte ihm ein ſolches Ziel vorgeſchwebt, ſich nicht viel damit befaßt haben, daß die Kritik des R. A. b. D. ſcharf und verletzend, R. Serachja dagegen ſchonend und anerkennend ſei, daß aber auch R. A. b. D. in ſeiner Kritik gegen Alfaſi ſchonend und ehrfurchtsvoll ſpreche. Letztere Bemerkung iſt faſt auch für den Anfänger überflüſſig; jedes Citat aus R. A. b. D. bei R. Aſcher und im מלחמות ſpricht hiervon, und welche Autorität ihm Alfaſi war zeigen doch allenthalben ſeine Bemerkungen (הגהות) zu dem Jad Hachaſaka, wo er ſich allenthalben auf denſelben beruft. Herr R. würde bei gründlichem Forſchen über das Weſen des R. A. b. D. Aufſchluß über ſein ſchonungsloſes Verfahren gegen R. Ser. und gegen Maimonides gefunden haben. In R. A. b. D. tritt ein ſcharfzerſetzender tiefeindringender Verſtand hervor und R. A. b. D. zählt zu den ſcharfſinnigſten Kritikern der Wiſſenſchaft überhaupt: bei ſolchem eminenten, jede Schwäche mit Adlerblicke entdeckendem Geiſte pflegt in der Hingebung an den ihn ganz durchdringenden Stoff die äußere urbane Form vor dem Gefühle

der verletzten Wiſſenſchaft zurücktreten. Maimonides Werk wird die Bewunderung aller Zeiten erregen, aber R. A. b. D. dürfte in ſeinen Bemerkungen zum Jad Hachaſaka in anderer Hinſicht nicht weniger zu bewundern ſein. Maim. hat mit einem unermeßlichen Aufwand von Gelehrſamkeit die Materialien zuſammengetragen und ſie mit bewundernswerther Syſtematik claſſificirt. Dieſes Werk, das nicht ſeine Quellen angibt, lag R. A. b. D. vor und er erkannte mit durchdringendem Blicke die Quellen, weiſt nach daß aus ihnen unrichtig geſchöpft wurde u. ſ. w. Faſt liegt in dieſem Erkennen noch mehr Stoff zum Bewundern, als in dem Schöpfen: es wäre anmaßend ein Urtheil über dieſe Heroen der talm. Wiſſenſchaft zu fällen, aber wohl iſt begreiflich, wie dem an umfangreichem Wiſſen und tiefer Auffaſſung dem Maimonides nicht nachſtehenden R. A. b. D. die Schwächen des Jad Hachaſaka erkennbar waren und ihn daher das apodiktiſche Auftreten dieſes Werkes, wie er es ſelbſt in einer Gloſſe zu deſſen Einleitung bemerkt, mit Unwillen erfüllte und ihm Anlaß zu um ſo ſchärferer Kritik gab. Daß ihm aber die Wahrheit als das Höchſte galt bezeugen Stellen, in denen er den Verf. belobt: vergl. Meïla 7, 8. Geſela 13, 15 und ſonſt. — Was ferner das Verfahren des R. A. b. D. gegen R. Ser. anbelangt, ſo liegt die eigentliche Urſache uns fern, es ſcheint aber zum Theile durch deſſen Verfahren gegen Alfaſi motivirt. R. Serachja ſpricht zwar ſchonend von Alfaſi, aber es dürfte dennoch die innere Hochachtung vor der Wiſſenſchaft dieſes Lehrers bei ihm vermißt werden. Daher beklagt ſich Ramban in der gedachten Vorrede, daß R. Serachja jenem kaum einen richtigen Satz zugeſtanden habe. Selbſt da wo R. Ser. einen Beweis für Alfaſi anführt, ſcheint es nur eine Convenienz, und Ramban ruft bei ſolcher Gelegenheit aus: נעתרות נשיקות שונא. Wie anders R. A. b. D. in ſeinen Bemerkungen zu Alfaſi (angeführt im Temim deïm); die Hochachtung leuchtet durch alle Einwendungen durch: und dieſes ſcheint auch die Urſache, daß Ramban ſeinen מלחמות gegen R. Serachja und nicht gegen R. A. b. D. gerichtet hat, auch deſſen Einwendungen ehrenvoll erwähnt. — Uebrigens verfährt auch R. Ser. nicht gerade ſehr glimpflich mit R. A. b. D. Man vergleiche die Polemik zwiſchen dieſen beiden Autoren im ש"ם zu Baba Mezia 98.

Doch ſchon genug dieſen Moder durchſtöbert, das Gewicht der Forſchung liegt nicht in dem Durchſuchen ſolchen Klatſchkehrichts. Laſſen wir alſo dieſe unerfreuliche Beſprechung; über das eigentliche Weſen des R. Serachja hat Herr R. nichts gebracht. Selbſt über ſeine freie, mitunter kühne Richtung (vgl. Peſachim 2 über חמץ מו' שעות לר"ש

Beza zu Anfang über ר"ה של יו"ט (ב' weiß Herr R. wenig mitzutheilen*), und er hebt S. 6 und Anmerk. 54 als Besonderes aus einer Stelle des Maor hervor, daß im Zeitalter des R. Ser. אורז ודוחן allgemein am Pesach gegessen wurden, was er auch in noch späterer Zeit — vgl. טור א"ח תנ"ג — hätte wahrnehmen können. Und wenn der Verf. es für zu anstrengend hielt, den Geist des R. Serachja aus dessen größeren Schriften darzustellen, so lag ihm doch manches Andere, durch das er uns mit dem Biographirten in einige geistige Berührung gebracht hätte, sehr nahe; aber auch dieses hat er nicht benutzt. Herr R. hat Raum genug anzuführen, welche jüd. Gelehrten ihre Schriften mit Widmungen begleiteten, zählt mit ängstlicher Genauigkeit die Autoren auf, die von R. Serachja genannt werden, und nimmt einschachtelnd Veranlassung, weiter diese citirten Gelehrten nach der früher bemerkten Weise zu besprechen: ein gründliches Eingehen auf R. Serachja's kleines Werk ס' הצבא (abgedruckt im Temim deïm im J. 5382, und wiederholt abgedruckt Sklow 5563, nur fehlt in dieser Ausgabe das Schlußgedicht) wird vermißt. In diesem dem Umfang nach kleinen Schriftchen zeigt sich R. Ser. von einer nicht geahnten Seite: er versucht eine Methodologie des Talmuds, die er auf 13 Regeln nach Weise der י"ג מדות zurückführt. Diese Regeln zeigen von Tiefe und Gelehrsamkeit, wie sie nur bei den großen Lehrern jener Zeit zu finden ist; sie tragen ferner Spuren eines ordnenden und sichtenden Geistes, wie

*) Herr R. erzählt S. 4 rühmend, daß R. Ser. auf den j. T. keinen Werth gelegt habe. Aus den Citaten Anmerk. 36 gehet jedoch nur hervor, daß er dem b. T. gegenüber, dem j. T. nicht Autorität eingeräumt habe; und hierin ging ihm schon Alfasi (vgl. Ende Erubin) voran. (Das dortige והלמור יחשלמי לא חשב מאומה ist sehr ungenau.) — Wenn ferner der Verf. S. 4 anführt, daß R. Ser. sich zuweilen gegen frühere Autoritäten (הגאונים) erhebt, so war dieses überhaupt in der spanischen Schule nicht selten, und selbst der schonende Ramban schreibt in seinen Novellen zu Nidda 54 über eine Erklärung des R. Saadia Gaon: על כיוצא בדברים הללו יהו כל הימים שהתורה משתכחת מלומדיה. — Ungemein befremdend ist, daß Herr R. Anmerk. 33 für den kritischen Geschmack des R. Ser. anführt, daß er manche Leseart als unecht erklärt, so Pesachim 30 במשהו כרב: hat doch auch Tosafot das. diese Bemerkung! Und wie viele Stellen erklären Raschi und vorzüglich Raschbam für unecht! — Was ferner Herr R. Anmerk. 30 bewundernd über R. Ser. hinsichtlich der תקנת המתיבתא דמורדת bemerkt, würde einen großen Theil der Bewunderung für ihn verloren haben, wenn er statt ausschließend literarhistorisch auch wissenschaftlich gearbeitet und aus den einschlagenden Autoren (vergl. R. Nissim zu Ketubot 63. 64) erkannt hätte, daß die תקנת המתיבתא schon auf mehreren Seiten auf Widerspruch stieß, und Serachja eigentlich nur das Bewußtsein seiner Zeit aussprach, vgl. auch das. שעכשיו כבר בטלה וכו'. וכ"כ הרמב"ן ז"ל.

vielleicht auch in jener Zeit ſelten; und ſchon dieſe Schrift würde genügen, R. Serachja einen hervorragenden Rang auf dem Gebiete der talm. Literatur zu ſichern. Wir können hier nur Manches kurz anführen, was jedoch ſchon auf den reichen Inhalt ſchließen läßt. Die zweite Regel: „Es wird oft manche Halacha an verſchiedenen Orten angeführt, die dem Wortlaute nach überall dieſelbe, dem Inhalte nach verſchieden iſt.“ Dieſes wird mit vielen Beiſpielen belegt und hierdurch vermeintlichen Widerſprüchen abgeholfen. (Auch Toſafot Jebamot 52a ſtreift hieran an, und R. Salom. b. Aderet daſ. ſucht es zur Regel zu erheben; er ſcheint alſo das ס' הצבא nicht gekannt zu haben.) — Vierte Regel: סברוה iſt zuweilen eine bleibende Annahme. — Fünfte Regel: איתיבי iſt zuweilen Erklärung oder Beweis. — Höchſt beachtenswerth iſt die achte Regel über יש אם למסורת, und die Erklärung zu Kiddu-ſchin 18b. יש אם למסורת beziehet ſich nach R. Ser. nicht nur auf die Maſora, das Ketib, ſondern iſt nach ſeiner urſprünglichen Bedeutung zu nehmen: Ueberlieferung. Nun hat die hebräiſche Sprache wie jede Sprache manche abgekürzte — elliptiſche — Redensart, die ergänzt werden muß: das Supplement iſt „מסורת“ überliefert. R. Elieſer (ſo lieſt R. Serach., vgl. auch Toſafot daſelbſt), welcher behauptet כיון שפירש טליתו עליה nimmt dieſes בבגדו von בגד Kleid; aber von dieſem findet ſich kein Zeitwort, es muß alſo als ſupplirendes מסורת hinzugedacht werden בפרש יש אם למסורת. daher R. Akiba hingegen verbleibt bei dem Worte wie es geleſen wird, יש אם למקרא, ohne Zuſatz; er nimmt בבגדו von dem Zeitwort בגד „treulos ſein“, das ſich oft findet, und erklärt כיון שבגד וכו'. Möge der Leſer ſelbſt Mehreres aus dieſem Werkchen, das ſich auch durch dialektiſche Schärfe und feine grammatiſche Beobachtungen auszeichnet, und das Ramban, da es manche aus dieſen Regeln hervorgehende Einwendungen gegen Alfaſi enthält, mit einigen Anmerkungen begleitete, durch eigene Lectüre entnehmen. Herr R. hat ſich begnügt aus dem ס' הצבא das Schlußgedicht abzuholen und daſſelbe zu commentiren, ferner aus dieſer Schrift zu beweiſen, daß R. Serachja Grammatik und Phyſik getrieben habe!

Herr R. verſpricht eine Biographie des R. A. b. D., ferner eine correcte Ausgabe des ס' הישר von R. J. Tam mit einer umfaſſenden Einleitung. Möge Herr R. ſein Augenmerk darauf richten, der eigentlichen Anforderung der Wiſſenſchaft zu genügen.

Frankel.

Notizen.

Die Etymologie des Stadtnamens Borsippa im Talmud. Herr Schwarzauer theilte im vor. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 77 nach dem Bull. de la Société de Géogr. einen Briefauszug des Herrn Oppert mit, über dessen Nachforschungen in den Ruinen von Babylon. „Je mehr ich mich, schreibt Herr Oppert, mit der Topographie dieser unermeßlichen Stadt beschäftige, desto mehr überzeuge ich mich, daß der Birs Nimrud das alte Borsippa, oder das im Talmud erwähnte Borsip bezeichnet. Dieser Name bedeutet „Thurm der Sprachen". Der Talmud in Babylon verfaßt muß als das bedeutendste Werk für die Topographie dieser Stadt betrachtet werden; er enthält in dieser Beziehung die ältesten zuverlässigsten und kostbarsten Nachrichten." Herr Schwarzauer bemerkt dagegen, daß aus dem Talmud die für Borsippa gegebene Bedeutung „Thurm der Sprachen" nicht zu entnehmen sei. — Ich glaube dagegen, nach genauer Prüfung der daselbst angeführten Talmudstellen, die Erklärung des Herrn Oppert, dessen vorurtheilsfreie Würdigung des Talmuds eine gründlichere Untersuchung mit Recht beansprucht, rechtfertigen, ja begründen zu können. — So behauptet der Talmud Sabbat 36a, daß Borsippa identisch mit dem alten Babylon sei, in dessen Nähe, wie Raschi Succa 36b bemerkt, es erbaut wurde. Allein die wichtigste Stelle ist Synhedrin 109, die manche werthvolle Nachricht über Babylon enthält, und die wir nach der richtigern Lesart des Aruch v. בורסיף und חצוצרות umständlich mittheilen wollen. R. Jochanan sagte: Der Thurm (Babels) ein Drittel davon ging im Brande zu Grunde; ein Drittel ist in der Erde versenkt und vom Schutte begraben und ein Drittel steht noch gegenwärtig. אר"י מגדל שלש נשרף, שלש נבלע, שלש קיים. Unter Migdal (1. B. M. 10, 10 u. 11, 5) versteht R. Jochanan ohne Zweifel den Birs Nimrud, Nimrod's Thurm, welchen neuere Untersuchungen für den Belustempel der Alten halten und an dessen Ruinen die Spuren des Brandes sichtbar sind. (Winer, Bibl. Wörterbuch). Es scheint auch daß der Birs Nimrud vorzugsweise Migdal genannt wurde, wie aus der andern Stelle ersichtlich ist. אמר ר' אויא מגדל משכח. R. Awi sagte ferner: der Thurm (Babels) macht das Gelernte vergessen, ist nachtheilig für das Gedächtniß; denn die Erbauer des Tempels haben dort ihre Sprache verlernt und vergessen. (Raschi liest: אויר מגדל die Luft des Thurmes u. s. w., was aber unverständlich ist, wie schon R. Samuel Edels bemerkt.) Darauf bemerkt R. Joseph: Babel und Borsippa sind ein böses Zeichen für die Thora, d. h. die Bedeutung der Namen Babel (Sprachverwirrung) und Borsippa sind ominös. Was ist die Bedeutung des Namens Borsip? Darauf versetzt R. Aßi: Grab der Sprachen, eigentlich der Kenntnisse. Wahrscheinlich aber heißt hier בור unwissend, leer an Kenntnissen, wie Abot 2. 5: Der Bor בור Unwissende kann nicht gottesfürchtig sein. Die Erklärung Raschi's ist hier überhaupt sehr wenig lichtvoll. א"ר: בבל ובורסיף סימן רע לתורה, מאי בורסיף? בור שפת. Eines ähnlichen Wortspiels bediente sich R. Jochanan Bereschit rabba c. 38 gegen einen unwissenden Schüler, wie

überhaupt die Geistesfähigkeit der Babylonier von den Palästinensern nicht vortheilhaft beurtheilt wurde. Woher, fragte R. Jochanan denselben, bist du? Von Borsip. Sage nicht von Borsip, versetzte dieser, sondern von Bolsip, d. h. von dem Orte der Sprach-Verwirrung und Vergessenheit. א"רי לא תימור בורסיף, אלא בולסיף, נוטריקון בלל שפת. Ueberall sehen wir also bei Borsippa, welches mit Babel eine Stadt auszumachen schien, auf die Geschichte des Thurmbaues (1. B. M. 11, 2) anspielen. — Freilich wendet der Talmud die Etymologie dieses Stadtnamens als ein bloßes witziges Wortspiel an. Allein die ursprüngliche Bedeutung desselben, Thurm der Sprachen, geht doch daraus hervor. Und zwar בור oder ביר (eine Lesart ist בירסיף) bedeutet Thurm von בירה (Esra 6, 2. Esther 1, 5) Castell, Burg, pers. bâru, griechisch Baris, und שפת Ps. 81, 6 Sprache. Das Wortspiel des Talmuds ist blos durch den Doppelsinn des Wortes בור, welches „unwissend" wie Abot 2, 5 oder nach Raschi „Grab" und auch Thurm von בירה bedeuten kann. Daß סיף abgekürzt von שפת sei, dürfte sich etymologisch bewähren, und demnach ist בורסיף aus בירה שפת = מגדל שפה Thurm der Sprachen entstanden.

Die Herren Benfey und Stern (Monatsnamen einiger alten Völker S. 24) leiten Borsippa aus dem Zend berezataçpa ab, und zwar berezat, glänzend, herrlich und açpa oder appa griech. ἵππος Pferd. Die Lesart von Raschi בור שאפי dürfte diese Ableitung bestätigen. Der Talmud verwandelte des Wortspiels wegen בירש אפי, nämlich בירש = berezat und אפי = appa in בור שאפי, d. h. das alles verschlingende Grab, indem die Menschen dort ihre Sprachen vergessen haben. Indessen scheint die Lesart des Aruch viel richtiger zu sein, die die Vermuthung des Herrn Oppert bestätigt.

Ad vocem Borsippa. Im vorigen Septemberheft, Notizen, wird bei den in Aboda Sara 11b angeführten berühmten Götzentempeln des Alterthums für das dunkle בית נבו בכורסי die Lesart Borsippa vorgeschlagen. Könnte man nicht unter כורסי die Stadt Cerasus oder Kerasus, von welcher Stadt die Kirschen ihren Namen haben, im Pontus (s. Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde II. 170) vermuthen? Auch an die Stadt Cherson in der Krim könnte man denken; aber schwerlich war daselbst ein Tempel des Nebo. Im Pontus dürfte eher schon der Cultus des Nebo verbreitet gewesen sein.

Rabbiner D. Oppenheim.

Ueber die gegenwärtige Stellung der Parteien im Judenthume.

Unsre Zeit bewegt sich in Extremen. Das zeigt jeder Blick in die offenkundige Tagesgeschichte — noch mehr der Blick in die Tiefen des Menschenherzens. Niemals sind die Meinungen so schroff auseinandergegangen — niemals so rücksichtslos, so schonungslos die schärfsten Gegensätze der Ansichten hervorgesucht, die äußersten Consequenzen der Grundsätze gezogen worden. Man kehrt absichtlich die rauheste Seite jeder Frage hervor; man scheuet sich nicht das Verletzendste, das Ungeheuerlichste auszusprechen. Von Vermittlung, von Ausgleichung ist nicht mehr die Rede, sie wird mit Hohn aufgenommen, mit Spott überschüttet. Täglich mehr wird die Mitte von den äußersten Parteien verschlungen, und bald werden nur diese allein auf dem Felde stehen, das dann — wenn jede Mittelpartei verschwunden ist — zum blutigen Kampfplatz werden muß.

So ist es auf dem politischen Gebiete — so auf dem religiösen. Für das erstere bedarf es des weitern Nachweises nicht; jeder Kundige wird die Wahrheit des Gesagten einsehen, wenn er z. B. nur an das Geschick der sogenannten „Gothaer" denkt. Aber auch auf dem religiösen mehren sich täglich die Erscheinungen, die auf ein immer schrofferes Auseinandergehen der Meinungen hinweisen. Es ist hier nicht der Ort die bezüglichen Thatsachen aus dem Gebiete andrer Religionen einzeln vorzuführen; es genüge im Gebiete der protestantischen Kirche auf die freien Gemeinden einerseits und auf die Verketzerung der Göttinger Facultät andrerseits —, im Gebiete der katholischen Kirche auf die Deutschkatholiken und auf das jetzt stattfindende Concil in Rom hinzuweisen. —

Wie sieht es nun in dieser Beziehung auf dem Gebiete des Judenthums aus? Nach einem alten Sprichworte, dem Widerhall des uralten „wie alle Völker das Haus Jehuda" (Ezechiel 25, 8) wird man von selbst eine ähnliche Erscheinung auch hier erwarten: man täuscht sich nicht. — Behalten wir die so anschaulichen Bezeichnungen bei, welche geistige, schwer zu definirende Begriffsverschiedenheiten an räumliche Unterschiede knüpfen, so sehen wir die Linke und Rechte immer schroffer auseinandertreten — die Mitte immer mehr Raum verlieren, immer weniger in den öffentlichen Organen, in den Aussprüchen der Tonangeber vortreten. Die äußerste Linke, die fast nur durch die Negation jedes andern Glaubens noch zum Judenthume gehört, fast nur dem Namen nach noch Jude ist, spricht mit unglaublicher Zuversicht sich die Zukunft, den Sieg zu. Sie will von Vermittlung nichts wissen; ja sie ist gegen die Mitte noch unduldsamer als gegen die äußerste Rechte und wiederholt so auf religiösem Gebiete das widrige Schauspiel einer Coalition zwischen den Radicalen und den Ultra's. — Und die Rechte? Mit ihr haben wir es zunächst zu thun — in diesen Blättern zumal die dem Bestehenden, dem rechtgläubigen Judenthume gewidmet sind und die Sache Israels im Sinne der Vergangenheit und der Zukunft zu vertreten sich zur Aufgabe gestellt. Darum gilt ihr vor Allem ein ernstes Wort der Mahnung.

Es hat eine Zeit gegeben, wo fast jeder Jude der öffentlich die Feder führte, zumal wenn er in deutscher Zunge redete, mit Israels Glauben, wie er durch die Jahrtausende sich gestaltet, in offner oder versteckter Fehde lebte; eine Zeit wo nur der Angriff, aber niemals die Abwehr sich öffentlich vernehmen ließ; wo die Neuerungssucht, die Reformlust allein allen Verstand, alle Bildung, alles Wissen für sich in Beschlag genommen zu haben schien. Wo hätte man da ein Wort des Trostes, ein vernünftiges Wort der Vertheidigung vernommen? Wie hätte man da eine Dauer des rabbinischen Judenthums, ein Fortbestehen des Alten erwarten sollen? Allmächtig schien der Rationalismus auf anderen Gebieten; allmächtiger noch auf dem des Judenthums. Man braucht nur die Schriften Dr. Friedländer's und seiner Zeitgenossen und nächsten Nachzu lesen, den triumphirenden Ton der Sicherheit zu vermit dem sie für die allernächste Zeit, für die nächste

— also für heute — das Ende dessen verkünden, was sie „Unsinn und Aberglauben" nannten, um jenes widerliche Treiben ganz zu würdigen. Es hat sich abermals herausgestellt, daß nicht das was laut auf dem Markte sich spreizt, sondern das was still in den Gemüthern lebt das Ewige, das Unvergängliche ist; daß Israels Lebenskraft unerschöpflich und seine Thora, die dem Andringen einer feindlichen Welt Jahrtausende hindurch siegreich widerstanden, auch den schmerzlichen Streichen der eignen abtrünnigen Kinder nicht erliegen sollte. — Als in den 30er Jahren der Angriff sich organisirte, als er, der früher in hochmüthiger Unwissenheit nur absprechen konnte, nunmehr aus der Rüstkammer des Judenthums selbst seine Waffen holte, als er seine Negation wissenschaftlich begründen wollte, da erstand zuerst die Abwehr, ebenbürtig und überlegen, weil in der Tiefe des Gemüthes und Glaubens wurzelnd. Es traten Männer auf, die mit der Bildung und dem Wissen der Gegenwart den Glauben der Vorzeit verbanden und mit den Waffen des Geistes siegreich Israels Heiligthum vertheidigten. Und während immer lauter, immer vieltöniger der Chor Derjenigen wurde, die eine Umgestaltung des Judenthums, eine Reformation aus dem Unglauben heraus, erstrebten — konnte es dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, daß tief in den Gemüthern eine Umkehr zum Bessern sich vorbereitete; daß eben die Maßlosigkeit der Angriffe eine festere, selbstbewußtere Anhänglichkeit hervorrufe. Es ist nicht wahr, daß erst mit dem Umschwung, der auf das Jahr 48 folgte, auch ein Umschwung in Israel stattgefunden. Der Bruch zwischen der Rechten und Linken war schon früher ausgesprochen — ein Zusammengehen nicht ferner möglich; die harmlose Gutmüthigkeit, die durch Nachgiebigkeit der Gegner Streben förderte, mußte vor der bewußten Sicherheit der Ueberzeugung schwinden und es mußte geschieden werden.

Man hätte nun glauben sollen, daß aus dieser Parteistellung ein einiges Zusammenwirken aller einzelnen Fractionen der Rechten hervorgehen werde, daß alle zusammenhalten würden, welche sich zur Rechten, ebenso wie die welche sich zur Linken zählten, ohne zu untersuchen ob sie etwas mehr oder weniger rechts sich hielten. Mag es auch in religiösen Dingen, mehr noch wie in politischen schwer halten die Grenze der Linken und Rechten zu ziehen, wir meinen doch daß sich ein

ſicheres Kriterium finden laſſe: ein äußeres, welches ſchon die Politik lehrt, daß Alle, welche die Gegner bekämpfen, zu den Freunden gerechnet werden müſſen; und ein inneres, welches Alle, die principiell die Gültigkeit des alten Judenthums, wie es ſich im Rabbinismus entwickelt hat, anerkennen, zur Rechten zählt — mögen ſie über Einzelnheiten verſchiedener Anſicht, über die Räthlichkeit und Zweckmäßigkeit einzelner Abänderungen verſchiedener Meinung ſein. — Man könnte auch ſo unterſcheiden, daß zur Linken Alle gehören welche reformiren, umgeſtalten, verbeſſern wollen — weil ſie wollen; weil ſie die Verbindlichkeit, die Gültigkeit, die religiöſe Bedeutung des Beſtehenden nicht anerkennen; zur Rechten aber alle, welche — wenn ſie überall auf eine Umgeſtaltung eingehen — nur reformiren weil ſie müſſen, weil ſie durch Zeit und Umſtände dazu veranlaßt werden — weil ihnen die Ueberzeugung durch redliche Forſchung, durch den Blick auf ihre Zeit ſich aufgedrängt, daß bei aller Gültigkeit und Verbindlichkeit des Beſtehenden dennoch das Eine oder Andere, das in der Zeit entſtanden, auch mit der Zeit gehen müſſe — und daß man eben unterſcheiden müſſe zwiſchen dem Ewigen, das nach Zeit und Umſtänden nicht fragt, und dem Wandelbaren, das man — wenn auch ungern — hingeben dürfe, wenn es zur Rettung des Ganzen erforderlich ſcheint; wenn die Verhältniſſe es verlangen. Es iſt klar, daß bei ſolcher Scheidung eine Kluft in den Principien zwiſchen der Rechten und Linken liegt, die nicht überſchritten werden kann, und daß die beiden äußerſten Enden der Rechten ſich einander näher ſtehen, als die, welche in der Mitte rechts und links am dichteſten zuſammen ſtoßen, weil jene Kluft — die Frage von der Gültigkeit des rabbiniſchen Judenthums — ſie trennt.

Was wir nun aber als Folge des Umſchwunges nach 48 auf das Tiefſte beklagen, das ſind die Symptome welche darauf hinweiſen, daß in der Rechten ſelbſt ſchon jetzt eine Spaltung einzureißen droht, indem die äußerſte Rechte mit einer Entſchiedenheit, die an Unduldſamkeit grenzt, ſich als die allein Berechtigte, als die einzig wahre Vertreterin des Judenthums betrachtet. Wir können es begreifen, daß das lange Ertragen des Unrechts, das Erdulden der zwangsweiſe eingeführten, das religiöſe Gefühl verletzenden Reformen eine Erbitterung erzeugt hat, die ſich nun bei dem Umſchwung der Verhältniſſe Bahn

bricht. Es ist natürlich, daß man den Druck nicht mehr ertragen will, daß man lieber sich trennt als einen Scheinfrieden bestehen läßt. Und wenn in Mecklenburg vor 1848 von Staatswegen reformirt wurde — warum sollte nach 1848 nicht von Staatswegen zurückreformirt werden? — und wenn die Gläubigen früher die mit dem Arme des Staates gerüstete Unduldsamkeit der Aufklärung à tout prix ertragen mußten — warum sollten sie jetzt nicht dieselbe Staatsgewalt für ihre Zwecke benutzen? Wir können auch dieses begreifen — weil wir die menschliche Schwäche kennen; aber billigen nimmer — nimmer loben, daß man das Heiligste durch äußere Gewalt erzwingen will und im Namen Israels den christlichen Staat zur Hülfe ruft, um die Gebote der Thora zu vollziehen. Unerhört ist es in Israels Geschichte: und wenn von der Linken gesündigt ward, sollte es auch von der Rechten geschehen? — Aber man geht noch weiter! Die jungen heißblütigen Kämpfer zumal, ihre Aufgabe, ihre Bedeutung verkennend, meinen durch Uebertreibung, durch Ausschließlichkeit ihren Zweck zu erreichen, wie denn die Jugend überall im Vortrab der Zeit sich befindet. Sie wissen es nicht, daß sie nur der Strömung folgen, die früher vorwärts und jetzt rückwärts geht — sie ahnen es zum Theil selbst nicht, daß sie nur in Israels Mitte eine Erscheinung wiederholen, die in anderen Gebieten seit vielen Jahren schon dem kundigen Auge sichtbar wird. Nicht zufrieden mit dem gemeinsamen Kampfe gegen die gemeinsamen Gegner, säen sie Zwietracht im eignen Lager: da wird der Ausschließlichkeit das Wort geredet, der Uebertreibung gehuldigt — da werden Principien aufgestellt, wie sie im vulgären Volksbewußtsein der letzten Jahrhunderte wurzeln mochten, aber nimmer als in den Quellen begründet, als Grundlehren Israels, von dem Kundigen, von der Wissenschaft anerkannt werden können. Wird doch die Wissenschaft selbst verdammt: nicht Wissen und nicht Können — nicht Studium noch Gelehrsamkeit, die Gesinnung soll den Mann machen; die Gesinnung allein entscheiden, die s. g. Frömmigkeit allein die Befähigung ersetzen, auf die That allein soll es ankommen, nicht auf die Kenntniß — und so wird dem Extrem gehuldigt; und so wird ein Riß hervorgerufen, der schwer, schwer zu heilen sein wird.

Ist etwa nicht an der einen großen Trennung genug, oder ist etwa schon der Sieg errungen? Ist der Kampf des Glaubens

mit dem Unglauben schon ausgefochten, daß ein Zusammenhalten nicht mehr nöthig wäre? Täuschen wir uns nicht. Wenn in den Gesinnungen ein Umschwung zum Bessern stattgefunden hat, so ist das wahrlich mehr in der Theorie als in der Praxis. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete, auf dem Felde der Literatur ist die Alleinherrschaft der Reformsucht gebrochen — im praktischen Leben nimmt das Befolgen der Gebote Israels, die Beschäftigung mit dem Studium wahrlich nicht im gleichen Maße zu. Und wenn im Allgemeinen in der Leitung der jüdischen Gemeinden jetzt weniger Religionswidriges geschieht, weniger Reformlust herrscht, ist damit wirklich eine Umkehr zum Bessern gegeben, ein wahrhaft jüdisch-religiöses Leben der Einzelnen angebahnt? Wohl dem, der solches zu sehen meint und wirklich sieht — wir sehen leider! Gleichgültigkeit und Mangel an jeder Theilnahme, höchstens noch die Ueberzeugung, daß, wo man öffentlich einmal Jude sein will, man besser ein alter Jude, ein ganzer als ein halber ist. Aber man will es eben nur bei gewissen Gelegenheiten, beim öffentlichen Gottesdienst, an den hohen Festtagen sein — im Uebrigen hat doch wahrlich die Beachtung der specifischen Gesetze des Judenthums nicht zugenommen! So scheint vorzüglich nur in der theologischen Welt der Umschwung eingetreten zu sein und fürwahr, nichts könnte verderblicher für das Judenthum werden, als wenn seine Theologen, seine Rabbiner immer frommer, seine Gemeinden immer unfrommer würden! — Soll das Schauspiel andrer Religionen in unsrer Mitte sich wiederholen, daß eine immer tiefere Kluft zwischen der Ueberzeugung der Leiter und der Geleiteten, der Hirten und der Heerde sich bildet? Dort wird die Kluft durch den mächtigen Arm des Staates überbrückt. Soll diese Brücke auch bei uns auf die Dauer geschlagen werden? Oder soll durch den noch verderblichern Wahn geholfen werden, daß nur der Rabbiner ein wahrer Jude sein müsse, und die Gemeinde, im Unglauben beharrend, durch den frommen Rabbiner allein den Anforderungen Israels genüge? — Während demnach jede Kraft, jede Thätigkeit gemeinsam auf das eine große Ziel gerichtet sein sollte, jüdisches Leben und jüdische Gesinnung und jüdisches Wissen in den Gemeinden zu wecken, soll die Zahl der Parteien immer größer, die Zahl ihrer Anhänger immer kleiner werden?

Wir wissen wohl wie die Sprache der Entschiedenen lautet,

die vom Extreme aus die Welt wie das Judenthum betrachten. „Wir folgen unsrer Ueberzeugung mit Allen, mit Vielen oder mit Wenigen, und wenn auch nur Einer bliebe! Wir lassen nicht mit uns handeln — von unsrem Wege uns nicht abbringen, und wer nicht ganz mit uns geht, der gehört nicht zu uns — und wir sind die echten, die wahren Juden — folglich ist er auch kein Jude mehr!" — Wir wollen nicht versuchen, die Liebloſigkeit, die Anmaßung dieſer Sprache zu ſchildern, auch nicht deren Träger zu bekehren. Auch iſt es nicht die Abſicht dieſer Zeilen, die wiſſenſchaftlichen Streitfragen zu berühren, die religiöſe Berechtigung der verſchiedenen Standpunkte zu unterſuchen; die praktiſchen Lebensverhältniſſe, die Folgen für das Leben und im Leben ſollen reden. Was wird aus Iſraels winziger Schaar werden, wenn nicht nur die großen principiell geſchiedenen Parteien, ſondern in dieſen Parteien ſelbſt die einzelnen Fractionen auseinander fallen? Jede Trennung iſt ein Uebel: ſollen ſo viel Gemeinden ſich bilden, als verſchiedene religiöſe Anſichten herrſchen? — Glaubt man denn wirklich durch Ausſchließlichkeit zum Ziele zu kommen? Erbitterung wird man ſäen — und Unheil ernten. Die Männer der Mitte werden und können ſich die Ueberzeugung von der Berechtigung des Lebens neben der Lehre nicht rauben laſſen; ſie werden ebenſowenig die Wiſſenſchaft fallen laſſen und die ganze Geſchichte Iſraels, alle ſeine Fortſchritte und Erfolge, Lügen ſtrafen. — Fährt man fort mit Verkennung der Zeit und Ueberſchätzung der eignen Bedeutung das ganze heutige Iſrael bis auf ſeine eigne kleine Fraction zu verdammen: dann wird ein neuer Riß entſtehen — dann wird nothgedrungen eine entſchiedene Mittelpartei ſich bilden — und neue Spaltungen, neue Kämpfe beginnen.

Möge man es alſo nicht zu dem Verſuche treiben, mögen Alle, welche es mit Iſraels alter Lehre Ernſt meinen, treu zuſammenhalten und gemeinſam den beſſern Geiſt pflegen, wo und wie er ſich zeigt. Nicht Trennung — Verbindung thut uns Noth; und ſtehen wir auch der eine mehr der andre weniger rechts — wir haben einen gemeinſamen Kampf zu kämpfen: nicht Trennung ſondern Verbindung thut uns noth.

Hannover. Landrabbiner Dr. S. Meyer.

Nachschrift.

Vorstehender Aufsatz ward Anfangs December v. J. an die Redaction des „Jeschurun" eingesendet und von dieser nach 2 Monaten, ohne Angabe weiterer Gründe, zurückgeschickt. Wenn demnach, wie es scheint, von jener Seite die zum Frieden und zur Vermittlung gebotene Hand zurückgewiesen wird — so ist es um so mehr Pflicht bei Zeiten auf die Gefahren hinzuweisen, die aus einem Umsichgreifen der äußersten Partei für die Gesammtheit Israels hervorgehen müssen. Möchte das Wort des Friedens nicht ungehört verhallen und Alle, welche Israels Glauben nach der Väter Weise zu erhalten streben, zur Versöhnung, zum gemeinsamen Zusammenwirken veranlassen!*)

Meyer.

Rabbi Meïr.

Eine biographische Skizze von Dr. M. Joël.

Das Geheimniß einer großen Natur liegt in der Vereinigung von scheinbar einander ausschließenden Gegensätzen. Das einseitig Große tritt in die Erscheinung als Virtuosität und erregt weit eher Verwunderung, als jene zugleich demüthigende und zugleich erhebende, darum sittlich fördernde Empfindung, die wir Bewunderung nennen. Erst wo das nach der gewöhn-

*) Eine der Geschichte des Judenthums gewidmete Zeitschrift darf dem Leben nicht fern stehen, daher nicht dessen Bewegungen auf religiösem Gebiete unbeachtet lassen. Der vorstehende Aufsatz sucht diese Bewegungen zu schildern, daher die Aufnahme in diese Blätter, obschon die ausgesprochenen Befürchtungen etwas übertrieben scheinen und manchen an sich unbedeutenden, und weil ohne irgend einen wissenschaftlichen Gehalt spurlos vorübergehenden Erscheinungen zuviel Gewicht beigelegt wird. Hingegen theilt der Unterzeichnete ganz mit dem Herrn Verf. den tiefsten Unwillen über jene Verkennung des eigentlichen Weges des Glaubens, die, wie im Mecklenburgischen, den Arm der Regierung für das jüdische Gesetz bewaffnet und die staatliche Heirathsbewilligung vom Gebrauche des vorgeschriebenen Frauenbades abhängig macht. Hierdurch wird für den Glauben nicht nur nichts gewonnen, sondern seine Würde wird nach jeder Richtung verletzt; die Absichten einer Regierung, die Verbreitung des frommen Sinnes zu fördern, dürfen nicht in solcher Weise mißbraucht werden. D. Red.

lichen Erfahrung Getrennte, nur in einer Summe von Individuen Anzutreffende durch die Macht einer hervorragenden Individualität in unbegreiflicher und doch wiederum in organischer Weise vereinigt auftritt, fühlen wir uns von dem Zauberhauche des trotz seiner Unbegreiflichkeit Klassischen, trotz seiner Räthselhaftigkeit vom Gefühl Begriffenen wunderbar angeweht. Der Mann, dessen Lebensbild wir im Folgenden unsern Lesern zu entwerfen beabsichtigen, war eben einer jener seltenen Menschen, deren Geist und Charakter, ohne den geringsten Widerspruch zu enthalten, dennoch die entlegensten Gegensätze umspannt. Mit einem seltenen Gedächtnisse verband er einen von Mit- und Nachwelt angestaunten, sprüchwörtlich gewordenen Scharfsinn. Mit einer seine Collegen häufig stutzig machenden Kühnheit in der Handhabung der von seinen Vorgängern, namentlich seinem großen Lehrer, dem R. Akiba, überkommenen dialektischen Methode paarte sich bei ihm eine gewisse Nüchternheit, durch den einfachen Wortsinn zufriedengestellte Bescheidenheit in der hagadischen Auslegung des Bibelwortes. Rigorös strenge gegen sich selbst bis zur Peinlichkeit und häufig erschwerend in seinen Halachot, war er Andern gegenüber vielleicht der toleranteste aller Tanaïm. Durchdrungen von einem männlichen Bewußtsein seines Werthes, und jede absichtliche Verkleinerung desselben, auch wenn sie von einem Hochstehenden ausging, mit Entschiedenheit zurückweisend, lehrte er in den nachdrücklichsten Worten Demuth und Bescheidenheit auch gegen den Niedrigsten, und übte diese Lehre mit geradezu rührender Aengstlichkeit, sowohl den Ansichten seiner Collegen gegenüber, als auch im Verkehr mit gewöhnlichen Leuten. Nach seiner theoretischen Ansicht ein dem Weltwesen abgewandter Idealist und in seinen Wahlsprüchen auf die emsige Beschäftigung mit der Lehre und möglichst geringe Hingabe an den Erwerb dringend, verhinderte ihn dies nicht, so oft die äußere Welt sich an ihn drängte, ihr mit Takt, Witz und aus ihr selbst hergeholtem Rüstzeuge zu begegnen, so wenig wie es ihn unfähig machte, sein Brod durch die Arbeit seiner Hände zu verdienen. Von dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele tief durchdrungen und dem Leben in der Zeitlichkeit so geringen Werth beimessend, daß er den Tod geradezu für ein Gut erklärte, zeugt nichtsdestoweniger sein ganzes Auftreten und selbst die Art seiner Ausdrucksweise von einer frischen, lebenswarmen

Auffassung der ihm in den Wurf kommenden Personen und Verhältnisse, sowie manche seiner Sätze von seiner die Askese nicht sonderlich begünstigenden Ansicht. So wenig er Anstand nimmt, dem aus dem Herzen kommenden Gebete mit ausdrücklichen Worten eine rettende Kraft zuzuschreiben, ist er es doch wiederum, der die langen Gebete verwirft, der uns selbst das beste Muster eines kurzen Gebetes aufstellt und der einer nach ihrer Meinung von Eli abstammenden und darum im Mannesalter hinsterbenden Familie auf ihr an ihn gestelltes Ansuchen, für sie zu beten, den Rath gibt, statt durch Gebet durch Werke der Mildthätigkeit das über sie verhängte Unglück abzuwenden. Seine im Geiste seines Lehrers gethane bittere Aeußerung über Solche, die aller religiösen und sittlichen Ausbildung baar statt ein menschliches Leben zu führen, nur thierische Gelüste kennen, war so weit entfernt, ihn zum Geistesaristokraten zu machen, daß er vielmehr sehr häufig populäre, von Laien beiderlei Geschlechts stark besuchte Vorträge hielt, aus denen Fragmente im Gedächtnisse der Laien mit einer gewissen Frische fortlebten. Es kann keine Frage sein, daß die eben geschilderte Vielseitigkeit in dem Charakter des Mannes hinreicht, ihm ein über die enge Grenze eines Faches weit hinausragendes Interesse zu geben. Fügen wir hinzu, daß diese seltene Vielseitigkeit ineinandergearbeitet und zusammengehalten wurde von einem mit Bewußtsein erfaßten Principe, der religiös-sittlichen Lebensanschauung, das in ihm, wie zum Theil schon aus dem Gesagten hervorgeht, weit entfernt, ein theoretisches Stillleben zu führen, vielmehr als mächtiger Hebel das Leben in Bewegung setzte und formte, so werden wir nicht ungern den Staub von diesem herrlichen Bilde der Vorzeit schwinden und es seines Namens מאיר (der Erleuchtende) würdig in die Gegenwart hineinleuchten sehen.

R. Meïr war einer jener sieben Jünger Akiba's, welche in Folge der hadrianischen Blutedikte gegen die Juden, namentlich gegen die Lehrer des Gesetzes, flüchtig geworden, nach dem Tode des Bedrängers sich wieder zusammenfanden, um durch ein einheitliches Wirken die bedrohte, fast einzig nur noch durch sie repräsentirte Gesetzeskunde wieder neu zu beleben und zu verbreiten. In der Ebene Rimmon kamen sie zusammen, und eingedenk der Wichtigkeit ihrer Mission, wohl auch des fernblickenden Vermächtnisses ihres für Glauben und Nationalität

freudig hingegangenen Lehrers (Ber. rab. Cap. 61), ließen sie mit lobenswerther Selbstverleugnung alle minder wichtigen, mehr persönlichen Rücksichten fallen, um sich lediglich dem Allgemeinen zu widmen, und schieden mit Herzlichkeit, um in Uscha, einer Stadt, die schon früherhin Sitz des Synhedriums gewesen war, ihre gemeinschaftlichen Arbeiten wieder aufzunehmen (jer. Chagiga 3, 1). Wir fassen hier absichtlich R. Meïr zunächst in einer Epoche, die für sein Wirken so ziemlich die Grenzscheide zwischen Jünger- und Meisterschaft bildet, müssen aber jedoch, bevor wir seine Betheiligung am Synhedrium zu Uscha und den Verlauf seines spätern Lebens angeben, in eine frühere Epoche zurückgreifen, um so weit als thunlich des Meisters Lehrjahre anzugeben. Wie bereits erwähnt, war R. Akiba sein vorzüglichster Lehrer gewesen, und er scheint dieses Lehrers Liebe und gute Meinung in nicht gewöhnlichem Grade besessen zu haben. Einmal, so erzählt R. Akiba (Jebamot 121a. vgl. Midrasch Koheleth zu Cap. I. V. 1), fuhr ich auf dem Meere und sah den Untergang eines Schiffes mit Augen. Bei dem Gedanken, daß ein Gelehrter wie R. Meïr sich auf demselben befinde, wurde ich von tiefem Schmerze ergriffen. Aber wie ich nach Cappadocien gelangte, siehe, da saß R. Meïr vor mir und lehrte. Freudig fragte ich ihn: Mein Sohn, wer hat dich hieher gebracht? Da erzählte er mir, wie ihn eine Welle der andern zugeworfen habe, bis er so an's Land gekommen sei. Interessant ist die Nutzanwendung, die R. Meïr von seiner ausgestandenen Noth macht. Da sah ich denn deutlich, fügt er hinzu, wie richtig die Bestimmung der Weisen sei, daß nämlich das bloße Zeugniß, man habe einen Mann in's Wasser fallen sehen, wenn dieses Wasser keine übersehbaren Grenzen hätte, nicht genüge, um der Frau dieses Mannes den gesetzlichen Charakter einer Wittwe zu geben. Noch deutlicher spricht für die hohe Meinung, die Akiba von seinem talentvollen Schüler hatte, die Erzählung des jer. Synhedrin 19, nach welcher der ältere Mitschüler und nachmalige College des R. Meïr, R. Simon ben Jochai, die Bevorzugung seines jüngern Genossen schmerzlich empfand und von seinem Lehrer selbst darüber mit den Worten beruhigt werden mußte. „Laß es Dir genug sein, daß Dein Schöpfer und ich Deinen Werth kennen." So bedeutend demnach R. Meïr schon bei Lebzeiten Akiba's gewesen zu sein scheint, so haben wir ihn uns nichtsdestoweniger in

noch durchaus jugendlichem Alter zu denken. Es wird (Synhedrin 14a) berichtet, daß R. Juda ben Baba, der letzte der bekannten zehn Märtyrer, die sieben Schüler des R. Akiba trotz des ausdrücklichen Verbotes von Seiten der römischen Regierung durch die übliche Handauflegung (Semicha) zu Lehrern geweiht habe. Bei dieser Gelegenheit wird behauptet, daß R. Meïr bereits von R. Akiba die Semicha erlangt, daß dieselbe jedoch wegen der zu großen Jugend Meïrs keine allgemeine Anerkennung gefunden habe. Fragen wir jetzt, was eigentlich R. Meïr diesem seinem Lehrer verdanke, so ist die Antwort: Auf halachischem Gebiete so ziemlich Alles, was ein origineller Kopf dem andern danken kann, die genaue Kenntniß der Halacha, mehr aber noch die eigenthümliche Methode, eine Methode, die R. Meïr selbst so hoch anschlägt, daß er in einer für die Praxis wichtigen Halacha den Satz aufstellt: Als eigentlicher Lehrer ist nicht derjenige anzusehen, der uns Mikra und Mischna (das bloße Material), sondern der uns Chochma (die geistige Durchdringung des Stoffes) lehrt (Baba Mezia 33a). Hatte R. Akiba mit bewundernswürdigem Scharfsinne Gesetze deducirt, an deren Herleitung aus der Bibel R. Jochanan ben Saccai verzweifeln mußte (Sota 27b), so setzte R. Meïr nicht minder seine Collegen durch seine Dialektik in Erstaunen, und Aeußerungen wie die: „Wer R. Meïr im Lehrhause sah, dem war zu Muthe, als sähe er Berge entwurzeln und gegen einander reiben" (Synh. 24a) und ähnliche (Erubin 13b) beweisen zur Genüge den tiefen Eindruck, den der Scharfsinn des Mannes auf seine Hörer übte. Was jedoch die erwähnten positiven halachischen Kenntnisse betrifft, die ihm sein Lehrer hinterlassen hatte, so dürfen wir uns nur erinnern, daß unserer Mischna die des R. Akiba nach dem Referate und wohl auch nach der systematischen Anordnung R. Meïr's zu Grunde liege. (So oft in der Mischna ein unbestrittener Satz ohne Nennung eines Namens aufgestellt wird, so rührt derselbe von R. Meïr nach der Tradition von seinem Lehrer Akiba her.)[1] Weit weniger scheint R. Meïr die hagadische Auslegung seines Lehrers sich zu eigen gemacht zu haben, wie ihn ja Elischa häufig erinnert: „Nicht so hat diesen Vers Dein Lehrer Akiba gefaßt", vielmehr ging er in dieser seinen eigenen, das Publikum

1) Nach dem bekannten Canon: סתם מתניתין ר' מאיר וכו' וכולהו אליבא דר' עקיבא.

sehr befriedigenden Weg. Die Einfachheit einerseits[2]), die Ausschmückung und Versinnlichung durch Gleichnisse andererseits (Synhedrin 38b) ist das Charakteristische seiner hagadischen Vorträge. Namentlich war es die Fabel, in der er den Sinn bedeutsamer Bibelsätze plastisch ausprägte. Der Fuchs allein, diese bei den Fabeldichtern aller Zeiten stereotype Figur, soll von ihm mit nicht weniger als mit 300 Fabeln bedacht worden sein, und die Proben von Fuchsfabeln, die Raschi (an der angegebenen Stelle) von ihm anführt, sind namentlich durch ihre schlagende Anwendung auf die Verse außerordentlich pikant. Bei seinem Tode beklagte man in ihm den letzten großen Gleichnißredner (Sota 49a).

R. Akiba war sein vorzüglichster, nicht sein einziger Lehrer. Er selbst erzählt von sich (Erubin 13a), daß er erst bei R. Ismael studirt und von diesem zu R. Akiba gekommen sei, und es gilt als Regel, daß überall, wo referirt wird, ein Schüler habe dem Rabbi Akiba Etwas im Namen des R. Ismael mitgetheilt, unter diesem Schüler R. Meïr zu verstehen sei. Schon im Talmud wird dieser Uebergang Meïr's von einem Lehrer zum andern als ein gradueller gefaßt. Bei dem nüchternen, die Kühnheit der Akiba'schen Methode nicht in ihrem ganzen Umfange billigenden R. Ismael, bereitete er sich durch theilweise Aufnahme des traditionellen Stoffes zu den diesen Stoff mit dialektischer Schärfe sichtenden und durch Deduktionen vergrößernden Vorlesungen Akiba's vor.

Nicht uninteressant dürfte hier die Zwischenbemerkung sein, daß R. Meïr schon damals sein Handwerk eines libellar (Abschreibers der heiligen Schrift), das ihn sein ganzes Leben

---

2) Was die hier und im Eingange behauptete Einfachheit in der hagadischen Auslegung der Bibel betrifft, so kann dieselbe nur durch eine Reihe von Beispielen bewiesen werden, wobei wir uns freilich, damit die Behauptung nicht mißdeutet werde, erinnern müssen, daß die Hagada nicht trockene Exegese, sondern Erbauung zum Zweck hatte, daher hier nur von einer häufig, nicht überall, darum jedoch nichtsdestoweniger charakteristischen Hinneigung zum einfachen Wortsinne die Rede sein kann. Man vgl. (Ber. rab. 36), wie R. Meïr den Vers in Hiob: הוא ישקיט ומי ירשיע erklärt mit der andern dort gegebenen Deutung. Ebenso, was er Ber. rab. 53 zu תחת אחר השיחים bemerkt und was R. Ami hinzufügt. In gleicher Weise paralleliſire man die Midrasch Ruth zu 3, 13 von R. Meïr gegebene Erklärung zweier Bibelverse mit der von Elischa im Namen R. Akiba's angeführten. Die bekannten Worte: מגא במשמע erklärt R. Meïr (Schir Haschirim R. zu 3, 4).

hindurch ernährt zu haben scheint, betrieb, und daß er es auch in diesem, durch die Menge der dabei zu beobachtenden orthographischen Regeln nicht gerade leichten Geschäfte mit der ihm eigenen Energie bis zur Virtuosität brachte. In einer Stadt Kleinasiens[3]) fehlte es für das bevorstehende Purimfest an einem Manuscripte des Buches Esther. R. Meïr, der gerade in dieser Stadt verweilte, half einfach dadurch aus der Verlegenheit, daß er es aus der treuen Vorlage, seinem Gedächtnisse, ohne den geringsten Schreibefehler niederschrieb (Megilla 18b. Ber. rab. 36 und an sehr vielen Stellen). Nicht minder als die Correctheit wird die Zierlichkeit seiner Schrift gerühmt (הוה כתבן טב ומובחר), so daß seine Manuscripte gesucht waren und ihm einen Gewinn von 3 Sekel wöchentlich abwarfen. Von diesem Gelde verwandte er zwei Drittheile auf seinen eigenen Bedarf, ein Drittel kam den Armen zu Gute. Als in spätern Jahren eine solche Freigebigkeit seinen Schülern doch etwas zu weit getrieben vorkam und sie ihm die Frage vorlegten: „Wenn Du so fortfährst, was werden Deine Kinder nach Deinem Tode anfangen?" erhielten sie die merkwürdige Antwort: „Werden sie ein gottgefälliges Leben führen, so wird sich an ihnen der Davidische Satz erfüllen: Noch sah ich keinen Frommen verlassen und seine (seiner würdigen) Kinder brodlos, wo nicht, warum sollte ich meine Habe Feinden Gottes hinterlassen?" (Midrasch Kohelet zu 2, 18). Wir dürfen uns übrigens R. Meïr in dieser seiner Vereinigung von Studium und Handwerk nicht allein stehend denken. Vielmehr überzeugt uns die von R. Ismael, als jener sich zu ihm Studirens halber begab, an ihn gerichtete Frage: „Mein Sohn, was hast Du für ein Handwerk?" von der Allgemeinheit der Thatsache, daß jeder Jünger der Gesetzeskunde nebenbei ein Handwerk betrieb, das ihn ernährte. Wirklich wissen wir von fast allen Collegen Meïr's, daß sie Handwerker gewesen sind, mit Ausnahme des principiell jeder weltlichen Beschäftigung entsagenden R. Simon ben Jochai (Sabbat 11a und an vielen Stellen).

Neben jeden beiden, ihr ruhmvolles Leben durch einen ruhmvollen Märtyrertod beschließenden Heroen der jüdischen Wissenschaft wird Elischa ben Abuja, die einzige Anomalie im Kreise der Tanaïm, der Mann, der tiefe Gesetzeskunde mit

3) Nach Rapoport s. v. אפסוס eine Stadt in Lydien am Imolus.

antinationaler, späterhin geradezu verrätherischer Gesinnung und Handlungsweise in traurigem Bunde vereinigte, und der dabei, wie es scheint, sich selbst wie die leibhaftige Sünde haßte, ebenfalls als Lehrer unseres R. Meïr an überaus zahlreichen Stellen genannt. Elischa's dem jüdischen Gesetze feindseliges Leben vermochte seinen pietätsvollen Schüler zu keiner Zeit seines Lebens, seine intimen Beziehungen zu demselben aufzugeben. Mit einer nur diesem consequenten Charakter möglichen Zähigkeit liebte er seinen Lehrer und haßte seine glaubensfeindlichen Tendenzen. Ergreifend sind die Anstrengungen, die er als gereifter Mann und bereits allgemein verehrter Lehrer macht, um den gesunkenen Elischa wieder zu sich selbst und zu seinem Gott zurückzuführen, sind die das Interesse und den Schmerz seiner Seele verrathenden Argumente, mit welchen er den an der Möglichkeit seiner Rückkehr verzweifelnden Mann zu überzeugen sucht, daß die Möglichkeit der Buße nur mit dem Leben aufhöre, ist endlich die Siegesgewißheit, mit der sein gläubiger Sinn bei dem Anblicke des in Zerknirschung über sein verfehltes Leben hinsterbenden Lehrers die Hoffnung auf dessen Theilnahme an dem ewigen Leben ausspricht (Chagiga 15a. Midrasch Kohelet zu 7, 8. Midrasch Ruth 3, 13). Daß sein fortgesetzter Verkehr mit Acher (bekanntlich der die Apostasie brandmarkende Name Elischa's) nicht allgemeine Mißbilligung fand, verdankte er einzig seinem unerschütterlichen Rufe, und bemerkenswerth ist die Antwort, die man in Palästina auf die Frage gab, wie R. Meïr von einem Apostaten Belehrung über gesetzliche Dinge sich habe holen dürfen. R. Meïr, heißt es, fand einen Granatapfel, das Innere aß er, die Schale warf er weg. Wahrscheinlich war es Elischa, dem R. Meïr seine Bekanntschaft mit den Lehren der griechischen Philosophie verdankt[4]), obwohl wir noch eine andere Quelle kennen, aus der er diese Kenntniß geschöpft haben könnte. R. Meïr gehört nämlich nicht zu denen, die nur von ihren Lehrern

---

4) Eine solche Bekanntschaft R. Meïr's anzunehmen wird man durch mehrere Aeußerungen desselben bewogen. Wir wollen hier eine interessante gelegentliche Aeußerung des Midrasch Kohelet zu Cap. 2. V. 14 berühren: ר"מ הוה צווח לסופיה דמלה רישיה „R. Meïr pflegte das Ende einer Sache ihren Anfang zu nennen". Hier ist das τέλος, welches als das οὗ ἕνεκα dem Geiste vorschweben muß, ehe die Handlung unternommen wird, ganz richtig, aber auch ganz aristotelisch, als identisch gefaßt mit der ἀρχὴ ὅθεν ἡ κίνησις.

lernen, vielmehr unterhielt er stets einen lebhaften Gedankenaustausch mit Männern von Bedeutung, sie mochten übrigens seines Glaubens sein, oder nicht. Getreu seinem Satze, daß auch in einem Heiden, der gewissenhaft die allgemein menschlichen Pflichten übt, in gleicher Weise die Menschenwürde zu ehren sei, wie in dem Hohenpriester (Synhedrin 59a), finden wir ihn im herzlichen Einvernehmen mit einem heidnischen Philosophen Oenomaus aus Gadara[5]), den er nach dem Berichte des Midrasch (Ruth zu 1, 8) beim Todesfalle seiner Angehörigen nicht verabsäumt aufzusuchen, um ihm sein Beileid zu bezeigen. Freilich scheint Oenomaus nach Allem, was uns von ihm erzählt wird, noch weit mehr von R. Meïr gelernt zu haben. Er war nämlich in seiner philosophischen Richtung ein abgesagter Feind des heidnischen Aberglaubens, und polemisirte mit gleicher Heftigkeit und Freimüthigkeit gegen die heidnischen Orakel wie gegen den stoischen Fatalismus, gegen welchen er die Freiheit des menschlichen Willens (bekanntlich eine von R. Akiba in den schönen Worten Abot 3, 19 nachdrücklich vorgetragene Lehre), als die eigentliche Basis des menschlichen Lebens betonte.

Auf diese Weise hätten wir eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Quellen, aus denen R. Meïr sein reiches Wissen geschöpft, wobei freilich R. Akiba die bei weitem benutzteste und erkennbarste bleibt.

Nicht gering ist endlich der Einfluß anzuschlagen, den seine Frau, die eben so gelehrte als hochherzige Beruria, wenn auch nicht auf seine wissenschaftliche Richtung, doch auf seinen Charakter ausüben mußte. Tochter des R. Chanina ben Teradjon, dessen Seelengröße, als er um der Verbreitung der Lehre willen auf dem Scheiterhaufen endete, selbst das Herz des Henkerknechtes mit dem tiefsten Mitleiden und mit den Ahnungen eines bessern Lebens erfüllt hatte, war sie Erbin der Gelehr-

5) Auf diesen Namen wurde ich durch Herrn Dr. Grätz aufmerksam gemacht, der in seiner Geschichte den im Talmud und in den Midraschim vorkommenden Namen אבנימוס für den bekannten Numenios hielt. Daß Οἰνόμαος den Buchstaben nach genau paßt, ist klar, da das griechische εὖ sowohl als οἰ durch אב in der Regel wiedergegeben wird. Ebenso erklärt sich das Epitheton הגדרי (הגדרי) als der Gadaraeer. Auch die Zeit und Lehre passen genau. Vergl. hierüber Zeller, Gesch. der Philosophie der Griechen. 3. B. 1. Abth. S. 417 und die Quellen, die er anführt.

samkeit wie der tiefen sittlichen Bildung ihres edlen Vaters, und scheint der allen starken und bewußten Naturen eigenen Heftigkeit ihres Mannes jene sanfte, friedfertige Beimischung gegeben zu haben, die wohl nicht ursprünglich in seinem Charakter gelegen haben mag und die dennoch später seiner kraftvollen Erscheinung eine so gefällige Färbung verlieh. So wird Berachot 10a mitgetheilt, wie sie den Unmuth R. Meïr's über seine bösen Nachbarn und sein Gebet, Gott wolle ihn von diesen Unholden befreien, mit den Worten tadelt, es sei Pflicht, für die Besserung der Sünder, nicht für ihren Untergang zu beten. Die Erzählung, auf welche Weise sie ihm den Tod ihrer beiden hoffnungsvollen Söhne meldet, hat neben dem religiös-sittlichen Kern zu viel Lieblich-Rührendes, als daß sie nicht schon längst aus dem engen Kreise der Midraschleser in die weiten Hallen der deutschen Literatur ihren Weg gefunden haben sollte. Daß R. Meïr mit dieser Frau schon vor seiner obenerwähnten Flucht verheirathet gewesen sei und daß ihn dieselbe auf dieser Flucht begleitet habe, dürfen wir mit Bestimmtheit voraussetzen, da sie wohl sonst das gleich zu erzählende Schicksal ihrer Schwester würde haben theilen müssen.

Unsere Leser erinnern sich, wie R. Meïr unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Palästina seine erste Sorge allgemeinen Interessen zuwandte. Aber auch in seine intimsten Verhältnisse hatte der Arm der Tyrannei gegriffen. Der Hinrichtung seines Schwiegervaters auf dem Fuße folgte die Gefangennehmung von dessen Tochter, seiner Schwägerin, die der, wie es aus der Stelle scheint, dem Staate tributären Prostitution geweiht wurde. Beruria, von dem Gedanken an das schimpfliche Loos ihrer Schwester gefoltert, soll ihren Mann bewogen haben, die gefährliche Reise nach Rom zu unternehmen, um die Befreiung des Mädchens zu bewerkstelligen. R. Meïr konnte sich's nicht versagen, zunächst den Versuch zu machen, ob die angestammte Tugend oder das aufgedrungene Laster über die Tochter Chanina's den Sieg davon getragen habe. Er suchte sie daher in der Kleidung eines römischen Ritters auf und hatte die freudige Genugthuung, ihre Gesinnung jeder Anstrengung würdig zu finden. Durch Zureden und namentlich durch Geld besiegte er die Bedenklichkeit des Aufsehers, befreiete das Mädchen, gerieth aber selbst, da die Sache nicht lange heimlich bleiben konnte, in die äußerste Lebensgefahr, aus der er sich nur durch eine

List rettete. Während nämlich die Häscher auf ihn fahndeten, machte er sich mit verbotenen Speisen zu thun, als ob er dieselben zu genießen trachtete, und paßte daher, wenn man so sagen darf, schlecht zu dem Signalement, das wohl den frommen Rabbi als besonderes Kennzeichen hatte (Aboda Sara 18b. Midrasch Kohelet zu Cap. 7. V. 11).

Wir finden darauf R. Meïr in Uscha wieder[6]), wo er an der Seite seiner würdigen Collegen an der Restauration der gesunkenen Gesetzeslehre thätig mitarbeitet. Der Hergang wird (Midrasch Schir Haschirim zu Cap. 2, 5) ungefähr so erzählt: Nachdem die böse Zeit der Hinrichtungen vorübergegangen war, begaben sich unsere Lehrer nach Uscha und folgende waren es: R. Jehuda, R. Nehemia, R. Meïr, R. Jose, R. Simon ben Jochai, R. Eleaser ben Jakob und R. Elieser ben Jose. Sie schickten Aufforderungen an die Aeltesten Galiläa's folgenden Inhalts: Wer gesetzkundig ist, der komme und lehre, wem diese Kunde abgeht, der komme und lerne. Dieser Aufforderung wurde im vollsten Sinne genügt, wie aus den Worten R. Jehuda's: „Wer von Euch 10 oder 20 oder 30 oder 40 Mil sich hieher bemüht hat, um die Worte des Gesetzes zu vernehmen u. s. w." genügend hervorgeht, so daß die ganze Umgegend an diesem Kongreß von Gelehrten sich betheiligte. Die ganze Zeit ihres Aufenthaltes wurden sie von den Bewohnern Uscha's bereitwillig und liebevoll mit allen Bedürfnissen versehen. Als sie daher sich anschickten, den Ort zu verlassen, da sagten sie zu einander: der Ort, in welchem wir so viel Liebes und Gutes erfahren haben, sollten wir ihn so leer, d. h. ohne in feierlicher Weise unsere Dankbarkeit erkennen gegeben zu haben, verlassen? Da betraten die Sieben nach einander die Rednerbühne und zwar R. Jehuda zuerst, nicht, wie der Midrasch ausdrücklich hinzufügt, als ob er der hervorragendste unter seinen Collegen gewesen wäre, sondern weil Uscha seine Vaterstadt war und hier der Ort den Mann ehrte. Der Gedanke, den R. Meïr, als die Reihe an ihn kam, bei dieser Gelegenheit, an einen Bibelvers anknüpfend, aussprach, war etwa folgender: die Gastfreundschaft stehe so hoch bei Gott, daß er sie selbst da

6) Die Annahme, daß R. Meïr in Folge des eben erzählten Falles wieder nach Babylonien floh, wird im Talmud selbst durch ein איכא דאמרי paralysirt, paßt auch schlecht in den Zusammenhang.

belohne, wo ein Bösewicht sie übe, oder wo die Absicht nicht die reinste sei. Welches göttlichen Segens, fuhr er darauf fort, habt ihr euch erst, Brüder von Uscha, würdig gemacht, die ihr edel und fromm in der edelsten und reinsten Absicht unsere Lehrer versorgt und so das allgemeine Beste habt fördern helfen?

Entweder in dieser oder in der unmittelbar darauf folgenden Zeit wurde die Patriarchenwürde (das Nasiamt) an R. Simon, den einzigen Rest und Stammhalter der Hillel'schen Familie, der nur mit genauer Noth dem über ihn verhängten Tode sich durch die Flucht entzogen hatte (vgl. Grätz, Gesch. der Juden, Note 28) und später als die andern flüchtigen Lehrer zurückgekehrt war, als an ihren durch die Geburt dazu berechtigten Träger verliehen. Die Würden im neuconstituirten Synedrium (zu Uscha) waren nach Horajot 13b so vertheilt, daß R. Simon Nasi, R. Nathan der Babylonier Ab-bet-din und R. Meïr Chacham war. Obgleich R. Meïr somit nur als Dritter in der Reihe der Würdenträger fungirte, so können wir aus seiner Ernennung zum Chacham dennoch mit Recht folgern, daß ihn die Meinung seiner Collegen als den eigentlichen Mittelpunkt ihres Kreises ansah. Nicht blos R. Simon, sondern auch der Babylonier R. Nathan verdankten ihre Ernennung der vornehmen Geburt[7]), R. Meïr verdankte sie einzig seiner eigenen Bedeutung. Zudem waren die Functionen des Chacham von der Art, daß sie durchaus eine ungewöhnliche Capacität erheischten. Der Chacham hatte nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach das Geschäft eines gelehrten Berichterstatters (Referenten)[8]). Er mußte den Gegenstand, über welchen nachträglich eine allgemeine Discussion stattfinden sollte, vorerst untersuchen und nach allen Seiten hin beleuchten. Wie viel Spielraum für den Scharfsinn eines R. Meïr! Offenbar in Verwunderung über seine Leistungen nach dieser Seite hin lesen wir (Erubin 13b) das merkwürdige Wort: „Gott weiß es, im Zeitalter Meïr's lebte Keiner, der ihm gleichkam. Nur konnten

7) Wie aus den Worten zu ersehen, die R. Simon an R. Nathan richtet: Wenn Dir auch der Gurt Deines Vaters zum Ab-bet-din verhilft, so verhilft er Dir noch nicht zum Nasi, wozu Aruch s. v. נשׂא die Erklärung Scherira Gaon's citirt, daß R. Nathan's Vater Resch Geluta in Babylonien war.

7) Vgl. hierüber die Erörterung des Herrn Herausgebers. Jahrg. 1852. S. 348 ff.

die halachischen Entscheidungen nicht nach ihm getroffen werden, weil seine Collegen in die Tiefe seiner eigenen Ansicht nicht einzudringen vermochten, denn er konnte Reines für unrein erklären und es durch Gründe probabel machen und umgekehrt." Das war kein sophistisches Spiel mit luftigen Möglichkeiten[9]), das war vielmehr die treueste Erfüllung seines Berufes als eines Referenten, der eben darin bestand, eine fragliche Sache nach allen ihren denkbaren Ausläufen und Consequenzen hin zu erörtern, ohne eine vorschnelle Entscheidung durchblicken zu lassen. Und hier nehmen wir denn auch Gelegenheit, einzuschalten, daß der Name selbst, unter dem er überall im Talmud und in den Midraschim auftritt und unter dem wir ihn daher unsern Lesern vorgeführt haben, lediglich ein Ausdruck für die Erleuchtung und Aufhellung ist, die ihm seine Collegen verdankten und daß als sein wahrer Name Miasa oder Moïse (gräcisirend für Moscheh) angegeben wird (Erubin 13b. vgl. Grätz, Gesch. der Juden, Note 29). Etwas sagenhaft klingt die Angabe, daß er einer Proselytenfamilie entstammt sei, weil sie den merkwürdigen Zusatz hat, daß kein Anderer als Kaiser Nero sein Ahnherr gewesen sei (Gittin 57b)[1]). —

Obgleich R. Meïr, wie eben berichtet worden, eine Synedrialwürde bekleidete, so war sein gewöhnlicher Aufenthaltsort dennoch nicht die Synedrialstadt Uscha. Vielmehr ist sein Wohnort Tiberias, und hier war es, wo er seine vielbesuchten und gemeinnützigen hagadischen Vorlesungen, wie es scheint, jeden Sabbat zu halten pflegte, hier war es ferner, wo er bei Gelegenheit einer solchen Vorlesung auf die Nachricht, daß sein

9) Wie schon Tosafot das. bemerkt.

1) Das Gerücht, daß Nero, den Dolchen seiner Mörder entkommen, noch lebe, war zur Zeit, als zwischen Otho und Vitellius um die römische Herrschaft gekämpft wurde, nach Tacitus (Hist. 2, 8) in Achaja und Asien aufgetaucht. Nach ihm soll der Mann, der diese Ehre oder Schande sich andichtete, ein Sclave aus Pontus oder ein Freigelassener aus Italien gewesen sein, und wurde, nachdem sein Auftreten einige Verwirrung, sogar nahebei einen Partherkrieg (Hist. 1, 2) zur Folge gehabt hatte, auf Befehl des Calpurinus Asprenas, Statthalters in Galatien und Pamphylien, niedergehauen. Somit wäre wenigstens die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Sage, wie sie in Betreff R. Meïr's cursirte, gegeben. So viel ist wahr, daß eine großartige Toleranz sowohl gegen Heiden, als überhaupt gegen Andersgesinnte eine Menge seiner Sprüche durchweht, die jedoch weit eher auf Rechnung seiner sittlichen Bildung als seiner angeblichen Abstammung zu stellen sind.

Lehrer Elisha eben vorbeireite, die Vorlesung schloß, um sich zu ihm hinauszubegeben. R. Meïr, erzählt der Midrasch, ging an der Seite seines mit Nichtachtung des Sabbat zu Pferde sitzenden Lehrers eine Zeitlang her. Die Unterhaltung nahm ihren natürlichen Ausgangspunkt von den Bibelversen, die R. Meïr eben dem Publicum erläutert hatte, und Elisha tauschte gegen die Mittheilungen Meïr's die ihm von dessen Lehrer Akiba bekannten Erläuterungen derselben Verse aus. Plötzlich brach Elisha die Unterhaltung mit den Worten ab: Kehr' um, Du hast eben die Grenze erreicht, über welche hinaus am Sabbat zu gehen nicht gestattet ist. Vielleicht bewog gerade die Gewissenhaftigkeit, die Elisha durch diese Worte hinsichtlich seiner an den Tag gelegt hatte, R. Meïr dazu, die gewiß oft gemachten Versuche, seinen Lehrer an die eigene Umkehr zu mahnen, zu erneuern.

(Schluß folgt.)

Briefe aus dem Orient.

Von **Albert Cohn.**

IV. (vergl. vorigen Jahrgang.)

Paris, 5. Februar 1855.

Mitten unter den politischen Wirren, welche durch die Kriegsstürme im Morgenlande herbeigeführt werden, fahren die unter Gottes Schutze in diesen Gegenden gelegten Keime fort, sich allmälig zu entwickeln und Segen sowohl als Hülfe zu verbreiten. Das Hauptinstitut in Jerusalem, das provisorische Hospital, hat nach dem unter dem 18. Thebet von Dr. Neuman an mich gerichteten Berichte, bis zu dieser Zeit seit seiner Gründung 237 Kranke verpflegt und bei 17 Tausend Recepte an in der Stadt sich befindliche Leidende verabfolgt. Groß ist der durch diese vorläufige Anstalt geleistete Nutzen; größer noch aber wird unter der Vorsehung Beistand die Wirkung des definitiven Hospitals sein, welches durch Vereinigung der verschiedenen Kräfte zur Ehre Israels in der Mutterstadt des Glaubens errichtet, durch Beiträge von Reich und Arm ein bleibendes Denkmal des religiösen und Wohlthätigkeitssinnes unsers Jahrhunderts für künftige Zeiten sein wird. Mögen alle wahren Freunde des Judenthums und einer regen, religiösen

Entwickelung diese Institute mit Wort und That unterstützen und überzeugt sein, daß in denen, die in den verschiedenen Ländern den Plan zur Verbesserung der Zustände unserer Glaubensbrüder faßten, Eintracht die vorzüglichste Grundlage ihrer Gesinnung sowie das segenvollste Mittel eines glücklichen Erfolges bildet. Seit meinem letzten Berichte hat die kleine Gemeinde Petipliano einen Beitrag von 285 Franken, Bayonne über 1600, Bordeaux über 1700 diesem edlen Unternehmen gespendet, und eine bedeutende Anzahl jährlicher Zuflüsse versprechen im Laufe der Zeit, geleitet durch einen kräftigen, um das Wohl der Sache ernst besorgten Ausschuß, Ersprießliches zu leisten.

Gering und schwierig, wie Alles was in der Zeit begründet, mit derselben wachsen und gedeihen will, um für die Zukunft zu wirken, sind auch die Anfänge der letzten Gründungen; doch verbreitet sich schon, vermittelt durch das bisher zu Stande Gebrachte, ein Geist des Zutrauens bis in die entferntesten Gegenden. So hat die Anstalt für jüdische Handwerker in der heiligen Stadt eine ähnliche in Aleppo hervorgerufen, die nach den mir von dieser Handelsstadt eingesandten Berichten zum Zwecke hat, dem Elende dort zu steuern und die bis jetzt nur auf den Kleinhandel angewiesenen ärmern Klassen durch Angewöhnung an Handarbeiten zu heben. Bis in der letzten Zeit hatte dieser Plan auch nicht den mindesten Widerstand gefunden, und die würdigen, an der Spitze dieser Anstalt stehenden Männer versprechen sich die größten Vortheile von dem Gelingen dieses Unternehmens. Vielleicht wird es Ihren Lesern nicht uninteressant sein, über die im Paschalik Aleppo lebenden Juden einige statistische sowohl als kulturgeschichtliche Notizen zu vernehmen.

In der Stadt Aleppo leben bei 5,500 Seelen; in Antab etwa 500; in Antiochia 250; in Killiz 500; in Orfa 200; in Fedef 50; im Ganzen also bei 7000 Juden. Die in Aleppo, bei den einheimischen Juden ארם צובה genannter Stadt, bestehende Gemeinde rückt ihren Ursprung für sich und für die umliegenden Ortschaften bis in die Zeit des babylonischen Exils hinauf. Nach der mir von Aleppo übersandten Anzeige liest man in der großen Synagoge die Inschrift 481 למנין שטרות, das wäre also hundert Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels; eine später in eine Moschee verwandelte Synagoge trage die Inschrift 555 לשטרות. Die Vertreibung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel hat auch nach jenen Gegenden einen Absenker der Glaubensmärtyrer verpflanzt, welcher sich zum Unterschiede von den einheimischen, den Namen מסתערבים führenden Juden, wie überall

ספרדים nennt, welche zu ihrem Rabbiner seit dem רב בעל הכלים, einem Laquado, immer einen Sefardi ernennt.

Doch besteht noch eine Familie von דינים, welche ihren Ursprung von der Familie des Königs David ableiten will, und diesem Vorgeben einige Vorrechte bei Heirathen und Sterbefällen verdankt. Die Stadt zählt außerdem 15 בתי ספר oder Schulen, von denen eine durch ein Legat eines reichen zu Bagdad verstorbenen Aleppiners erhalten, für den Unterricht der Armen, eine andere aber auf Kosten der Europäer für Erziehung der Waisenkinder bestimmt ist. Außerdem besteht eine Anstalt בקור חולים, welche durch einen Arzt die in ihren Wohnungen sich befindlichen Kranken verpflegen und besorgen läßt. So findet das Gute überall seinen Anklang, und wenn auch nur langsam, so verbreitet sich doch allmälig, oft durch ganz unvorhergesehene Mittel, das Streben nach Veredlung und Verbesserung.

So befindet sich in Jerusalem unter den Handwerkslehrlingen selbst ein verheiratheter Mann, der Uhrmacher wird, und zu den erlernten Handwerken sieht man nicht nur Schneider-, Schuhmacher-, Uhrmacher-, Goldarbeiter-, sondern auch Schlosser-, Zinngießer-, Tischler-, Tapezierer- und selbst Apotheker-Lehrlinge. Die bei 300 Mädchen zählende Schule wurde letzthin von der Gräfin Pizzamano, Gemahlin des k. k. österreichischen Consuls, besichtigt, welche mit den Arbeiten, von denen ein Muster nach Paris geschickt wurde, ungemein zufrieden war und die besten Hoffnungen für das Gelingen der Anstalt hat; und so wurde eine große Zahl dieser armen Geschöpfe aus den Händen der Missionäre gerissen, welche überall durch das Errichten von Schulen sich zumeist des weiblichen, im Oriente so sehr vernachlässigten Geschlechtes annehmen.

Sehr viele, besonders sefardische Kinder lernten hier zuerst hebr. lesen und beten. Auch in Constantinopel hat die seit dem Monate November unter Leitung des Herrn Brunswick eröffnete Schule bedeutenden Zulauf erhalten, und wünscht man dort nichts sehnlicher, als bald in den verschiedenen von Juden bewohnten Stadttheilen, die zu weit von einander entfernt sind, um an derselben Anstalt Theil zu nehmen, Schulen errichtet zu sehen. Sehr viele, über 50 Kinder jetzt schon, zahlen sogar Unterrichtsgeld, und verrathen dadurch den in ihren Familien lebenden Hang nach Belehrung und Unterricht. Vielleicht wird es Ihnen erfreulich sein zu erfahren, daß die k. k. österreichische Gesandtschaft in Paris von Seiten des Ministeriums des Aeußern in Wien beauftragt und officiell ermächtigt wurde, mir anzuzeigen, daß S. M. der Kaiser v. Oesterreich seinem Internuntius in Constantinopel

unter dem 11. December 1854 die Erlaubniß ertheilte, durch die k. k. Consulate alle theils schon gegründeten, theils zu gründenden jüdischen Institute auf das Energischste zu beschützen und zu unterstützen. Jeder, der nur irgend den Orient kennt, wird wissen, wie nothwendig und heilsam ein solcher Schutz einer bedeutenden europäischen Macht ist. — Dieser Tage erhielt ich meine in Jerusalem mir angeschaffte hebräische Bibliothek, die aus mehr als 800 größtentheils in Salonichi, Smyrna, Constantinopel, Zephat, Jerusalem und Bagdad gedruckten Werken besteht, außerdem aber bei 20 kleine manuscriptliche Divane enthält, über welche ich in Ihrer geehrten Zeitschrift nächstens eine Anzeige einzurücken verspreche. Gott gebe allem Edlen Gedeihen, ist sowohl Ihr als mein Wunsch.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Ueber einige seltene Schriften in der Bibliothek des Herrn Dr. Carmoly.

1.

ש"ב"מה

Mit dieser Namensabreviatur nennt sich der Verfasser 8 Mal in einem Pergament-Manuscript, etwa aus dem 13. Jahrh., dessen vollständigen Namen, so wie den Titel des Werkes wir nicht ermitteln konnten. Der Inhalt desselben ist eine in 113 Abschnitten systematisch rubricirte Zusammenstellung der in den Talmuden und Midraschim zerstreuten ethischen und zu den Pflichtgeboten gehörenden Stellen, sowohl hagadisch als halachisch, nach dem Plane des Menorat Hamaor. Am Anfange und in der Mitte fehlen 3 Abschnitte. Die leider nicht immer angegebenen Quellen und Autoritäten sind: die beiden Talmude, Midrasch Rabbati, Pesikta, Megillat Setarim [1]), Saadia, R. Hai, Sepher Hachefez, Sirach, Aruch, Abr. ben David, Jehuda ben Nathan, Joseph Kara [2]), פרושי לתיר, יוסף מבריששטו [3]) u. A. Zu manchen halachischen

1) Aus derselben wird die sehr interessante Stelle עשרה מיני דחסידותא דרב mitgetheilt, die sich ohne diese Quellenangabe in den Responsen der Geonim שערי תשובה Nr. 178 befindet.

2) Von diesem die Erklärung: שומר פיו וג' שומר פיו מהיות רעבתן וגרגרן ולשונו מלשון הרע.

3) Zu Kidduschin 66: לבן של פרושים עליך מצאתי בפי' לתיר דלא ניחא להו שאתה כ"ג.

Decisionen fügt er seinen Namen bei[4]). Seine Erklärungen sind kurz und präcis, ganz nach dem Style Raschi's[5]). In der Abhandlung von der Seele legt er der menschlichen Seele nach dem Tode eine körperliche Substanz bei. Die im Rokeach (S. 84) unter der Rubrik פתעות zusammengestellten talmudischen Stellen sind hier ausgedehnter und von vielen können wir die Quelle nicht angeben[6]); überhaupt finden sich in diesem Werke ganz besondere Varianten und dem Verf. müssen uns unbekannte hagadische Quellen zu Gebote gestanden haben. Wir wollen einige interessante Stellen dieser Art hervorheben[7]).

Es ist nicht zu bezweifeln, daß der Verf. einer von den Tosafisten war und die öftere Erwähnung französischer Rabbiner macht es wahrscheinlich, daß Frankreich sein Vaterland war. Herr Carmoly war früher

---

4) אפילו אחסתו אם פרסה נדה קודם בתחלת נשואין התירו לו חכמים להתיחד כך נראה לי שבמ"ה.

5) לא יחרך רמיה ציתו לא יהיה ולא יאריך ימים ציד הרמאי (עיחבין נד) כלומר תלמוד שלמד ברמיות כראמרינן (ב"ב כא) דיואב הרג רבו שלמד בטעות וג' וכתיב אחר עשה מלאכת ה' רמיה. — כל הלומד לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקולס (חולין קל"ג) פי' שלא יהא מקדיח תבשילו כישו הנצרי. — מאי דכתיב שבת וינפש כיון ששבת ו' אבדה נפש (ביצה פז) ואני שבמ"ה ז"ל במ"ש נראה לומר ו' אבדה נפש כלומר ו' לי שיש לי לטרוח כי עד עתה הייתי בנופש ועכשיו יש לי לטרוח ולבקש מחנות לצורך בית. — אפילו לשניי ערקתא דמסאני (סנהדרין עד) כלומר אם ניתר שרך נעלו לא ישתהה לפני ע"ז ויקשרנו מפני שנראה משתחוה לע"ז.

6) אלו הן החמין לחמור לבם טיפש ואינם רוצים ללמוד תורה מטעירין בהליכתן והזובוין מיישנין ומרכיבין על פניהם. — אם ראית אדם שהוא מחליף בדבורו ומהפך בלשונו בידוע שבשעת השמיש עם אמו היה החוק יוצא מפיו מחמת נשיכת השמיש.

7) „כשיעצין אין יועצין אלא בשדה שנ' מלך לשדה נעבד" (ברכות ח). — בחלק מובא רבת שבע בתו של אחיתופל היתה, דאחיתופל ראה צרעת שפרחה לו על אמתו איהו סבר דאיהו מלך לכך נתן עצה לאבשלום למרוד במלכות וכתיב לא יחצו ימיהם דלא היה כי אם בן ל"ג שנים (סנהדרין ס"ט קו). — בשעה שנשא שלמה את בת פרעה והכניסה עמו ראתה ובדקה כל הקרבנות אמרה לו מכל הקרבנות שאתה מקריב לאלהיך מה אתה מקריב לאלהי פשט ידו ולקח זבובים ונתן לה להקריב לאלהה אמרה לו כבשים אתה מקריב לאלהיך ולאלהי אתה מקריב זבובים הלא אין אתה יודע מי אלהיך ומי ילדך ומי בראו יותר מאלהי מיד נפל בלבו והלך לפני סנהדרין ושאל אמרו לו צפרנים שבאצבעיך מאין הם מבשר או מעצם ולא ענה להם אמרו ממה שאתה רואה בכל יום אין אתה יודע למעלה ממך חמש מאות שנה מהלך על אחת כמה וכמה. Zu der bekannten Sage von der Erbauung Roms in שבת כו, סנהדרין כא, ש"ה רבא דף יב, ספרי עקב, במ"ר קצח, ירושלמי ע"ז פא wird hier folgende Beschreibung Roms hinzugefügt: והוין ג' מאות פרסה על ג' מאות פרסה ויש בה שס"ה שוקין כמנין ימות החמה וקטן שבכולם מוכרי ציפות הוי שיהא עשר מיל על שיהא עשר מיל ומלך סועד בכל יום באחת מהם והדר בו אע"פ שאינו נולד בו נוטל פרס (פי' מחן) מבית המלך והנולד אע"פ שאינו דר בו נוטל כמו כן וג' אלפים בי בני (פי' מרחצאות) ומקפת חומה צדה אחת ים וצדו אחת של ברזל וצדו אחת של חרסית ושל מצולה (ומצאתי לכך נקראת רומי חייבת מפני שכשהרגו בו הרזגי מלכות אמר המקום למסאל חנח לי אותם צדיקים ואני אניח לך הרבה יותר מבניך דכתיב חרב לה' על אדום ולא רצה מסאל א"ל המקום א"כ כתוב לי ששר חוב שיש לי על בניך חוב זה, כתב והעיד לו מיכאל וגבריאל ולכך נקרא רומי חייבת. ושמא לפי המסוק וקראו לה גבול רשעה

der Meinung, daß dieses Werk das nach Juchasin 164 von (?) ר׳ שמעון רשב״ם, ר׳ קרא ס׳ הלקט sei; die Erwähnung von תלמיד ר״שי verfaßte in demselben brachten ihn aber von dieser Ansicht ab. ר׳ חם

2.

ליקוטים וחבורים נעימים

So ist der Titel einer in Konstant. 1519 bei Chajim Kasrini erschienenen Sammlung jüngerer Midraschim. Dieses Druckwerk ist äußerst selten, und wir glauben nicht, daß eine andere Bibliothek es besitzt. Wir haben einige in dieser Schrift befindlichen Midraschim mit denen verglichen, die Jellinek, ohne diese Ausgabe benutzt zu haben, edirte, und fanden eine große Verschiedenheit zwischen beiden. So ist der Midrasch Megillat Esther bei Jellinek 1. T. S. 19—24 keineswegs identisch mit dem in genannter Sammlung, wie J. vermuthet, sondern ganz verschieden und hier bedeutend größer. Er beginnt mit den Worten כתיב תחת הנעצוץ וג׳ תחת המן הרשע שעשה עצמו ע״ו und endigt כדכתיב ובכל הנעצוצים יעלה מרדכי שנקרא ראש ליהודים היתה אורה כנגד התורה שנאמר בה כי נר מצוה ותורה אור.

Wir bemerken gelegentlich, daß die Sage von אשת שמעי (S. 23) auf eine ähnliche Weise in Synhedrin 110 und Waj. rabba Abschn. Korach von der Frau des פלט בן אן erzählt wird.

Die zwei Hagadot von Abraham in der Jell. Sammlung sind ganz verschieden und viel jünger als die in der Konst. Ausgabe, die eine ältere und midraschische Färbung hat. Der Anfang ist hier ראו נתתי לכם תורתי אל תכעיסוני בהבליהם כי הכל המה מעשה תעתועים: und der Schluß und והב״ה ירד לשם עם שבעים מלאכים ובלבל לשונם וג׳.

Die Relation von Eldad Hadani[1]) weicht sehr von der Jell.

ומתרגמינן רומי חייבת). — אוי מי יהיה משומו אל אמר ר״ל אוי למי שמחיה בשם. Aus den Abot von R. Nathan scheinen die folgenden Stellen citirt zu sein, die aber in unsren Ausgaben fehlen: ג׳ דברים שקולין זה כנגד זה חכמה יראה וענוה חכמה וירא חכם יראה בלא חכמה שוטה. — ג׳ שמות נקראו לאדם אחד שקורא לו אביו ואמו וא׳ שקורא לעצמו חה שם טוב וא׳ שכתוב בספר. — ג׳ מזמנין לאלתר על הבכור אביו ואמו וחיה.

8) In dem Bruchstück שה״ג (von B. Jakob in Leipzig edirt) wird der Verf. des S. Haleket ר׳ שמעיה genannt, was, wie Carmoly uns mittheilt, unrichtig ist, denn in der פירוש התפלה von Turin 1525 heißt es ובפנקי הלכות הרב שמעון תלמיד ר״שי.

1) Wir nahmen bei dieser Gelegenheit Veranlassung, von Herrn C. die Copie einer andern Rezension zu erbeten, welche er sich durch חד צבאה in Marokko anfertigen und nach der er die französische Edition abdrucken ließ.

Rezension ab und stimmt mehr mit der Benet. Ausg. überein. Unter den anderen kleinen Midraschim, die sich in dieser Sammlung befinden, wie מ' ויושע, מעשה דר' יהושע ב"ל, ס' זרובבל, אותות משיח, weicht am Meisten das אותיות משיח von der Jell. Recension ab.

3.

Paraschat Kesef,

Kaspi's Supercommentar zu Ibn Esra's Commentar auf den Pentateuch. K. verfaßte diesen Commentar in seinem 20. Jahre unter der Beihülfe seiner Freunde רבי ישעיה ברבי מאיר ובפרסום דודינו דמיירנגש. Er erklärte aber nur die exegetischen und grammatischen Stellen, die sogenannten „Geheimnisse" von J. E. ließ er unberührt, theils weil sie ihm selbst nicht ganz verständlich sein mochten, theils weil man nicht veröffentlichen soll, was der Verf. als Geheimniß verschleiert. Motot und der Verf. des Ohel Josef haben diesen kaspischen Commentar oft benutzt, Samuel Sarza in Mekor Chajim aber denselben regelmäßig bald wörtlich, bald mit weniger Veränderung abgeschrieben, und dies am meisten in den zwei ersten Büchern des Pentateuch, so daß mit Ausnahme der philosophischen und astrologischen Digressionen der beste Theil des Mekor Chajim fremdes Eigenthum ist. Die Erklärungen Kaspi's sind größtentheils seine eigenen und selten erwähnt er die eines Andern, wie z. B. die Erklärung der Schätzungsskala in Levit. 27, nach der Mittheilung eines Weisen, „daß, wie ein anderer Gelehrte sagte,

---

Herr C. war um so bereitwilliger uns diese afrikanische Abschrift zuzustellen, als Rapoport in seinem Vorworte zum Parchon die Echtheit dieser Abschrift in Abrede stellte. Ohne als Ritter für Herrn C. gegen die schweren kritischen Angriffe Rapoports aufzutreten, begnügen wir uns mit der feierlichsten Versicherung, daß die Pariser Ausgabe ganz genau mit dieser afrikanischen Recension übereinstimmt und als redlicher Zeuge wollen wir die Handschrift ganz genau beschreiben. Die Relation des Eldad ist auf echt orientalischem Papier in 4° in afrikanischer Schrift, sehr leserlich und mit rother Tinte geschrieben. Die Bezeichnung der Perakim in regelmäßiger Quadratschrift scheint von einer andern Hand zu sein. An der von R. verdächtigten Variante ist keine Spur von irgend einer Veränderung zu erkennen. Der Kopist hat diese Relation auf die leeren Blätter eines Heftes geschrieben, das neuere חומש תורה in einer ganz unleserlichen echtafrikanischen Schrift enthält. Um in dieser Beschreibung ganz unbefangen zu sein, und um nur das Gesehene zu vertreten, haben wir von dem Besitzer keine weitere Auskunft verlangt und überlassen es nunmehr dem wahrheitsliebenden Forscher, seine Verdächtigung zurückzunehmen oder sie aufrecht zu erhalten.

die Stufenjahre des Menschen nach den sieben Planeten, von denen sie influirt sind, eingetheilt werden". Die schwierige Stelle in Abschnitt Bereschit יש אומרים האדמה היא א"י והנה שכחו ויהי בנסעם מקדם erklärt er (nachdem er die gewöhnliche Commentirung verwirft, weil sich das מקדם auf die östliche Ansiedlung der Noachiten beziehe, nämlich am Ararat, wo die Arche sich niederließ) wie folgt: אך ראיתי החכם ר' משה אבן תבון ז"ל אומר על זה הכתוב כי טעמו כאשר נסעו ממקום בריאת אדם שהוא הקודם וחנו אצל שנער והוא המערב.

Die grammatischen Stellen erklärt er oft nach R. Jona's Sepher Rikmah; das arabische יעד (Ende Bereschit) nach Samuel Tibbons Wörtererklärung zum More Nebuchim (vgl. Ohel Josef). Von J. E. zu Abschn. Schemot wird das von einem Peitan gebrauchte Wort פרוכים gerügt; dieser Peitan ist nach Kaspi R. Hai Gaon, und so fanden wir auch wirklich in einer in der Ueberschrift R. Hai zuertheilten Selicha, anfangend את מי זנחת לנצח, die Strophe [1]) ומכל פרוכים אנו לפלא ומכל מעונים אני למופת.

Kaspi hat zuweilen in J. E. andere Lesearten, wie es auch im Mekor Chajim sichtbar ist; so hat er auch Abschn. Kedoschim die Lesart והמעתיקים אמרו כי הוא שכיר לילה, worauf K., nachdem er anführt, daß Raschi das Gegentheil sage, keinen Anstand nimmt zu schreiben „אולי זה החכם שכח תלמודו".

In demselben Codex befinden sich noch drei Supercommentare, die aber nur die Geheimnisse des Ibn Esra erläutern und besonders den angefeindeten Stellen eine nichts weniger als rationelle Färbung geben. Die Namen der Verf. sind nicht genannt. Außer Mainuni und Moses b. N. werden noch angeführt in Nr. 1 ה"רשבין und die oben anonym angeführte Darstellung der Stufenjahre des Menschen im Namen אלפכראר. In Nr. 3 wird zwei Mal zur Erklärung der Jakobsleiter auf R. Serachja verwiesen תעיין בח"א בפ' ר' זרחיה; in Abschnitt Pinchas nennt er seinen Lehrer, dessen Namen aber ר' שלמה אדרת und ר' שלמה אדדרש gelesen werden kann. R. K.

---

1) So heißt diese Strophe in meiner handschr. Selicha und ist damit das Citat bei Dukes נחל קדמים S. 9 zu berichtigen. Dukes, der a. a. O. obige Stelle aus Kaspi richtig citirt, theilt aus einem uns unbekannten Grunde diese Selicha R. Abitur zu.

Wann war die Eroberung Jerusalems durch Pompejus, und wann die durch Herodes?

§. 1.

In einem dem eben erscheinenden Bande meiner Geschichte angehängten Excurs über das Erlaßjahr habe ich mit Jost I, Anh. S. 21 u. w. angenommen, daß die Eroberung Jerusalems durch Herodes 37 vor der übl. Zeitr. war. Derselbe hat aber blos gut nachgewiesen, daß Dio Cassius 49, 22 Unrecht hatte, diese Eroberung unter den Consulen Claudius Pulcher und Norbanus Flaccus, also 38 v. d. ü. Z. anzusetzen; dagegen bei seinem Nachweise, daß Josephus Recht hatte, sie ant. 14, 16, 4 unter Marcus Agrippa und Caninius Gallus, also 37 v. ü. Z. anzusetzen, hat er einige bedeutende Schwierigkeiten gar nicht beachtet. Es war nämlich nach Plutarch in Antonio K. 33. 34 offenbar nicht vor dem Frühling 38, daß Pakorus wieder in Syrien einrückte, aber Ventidius simulato timore diu continuit se et insultare Parthos aliquantisper passus est, sagt hiervon Justin 42, 4, ähnlich Dio 49, 19 und Frontin 1, 1, 6: dies macht wahrscheinlich, daß die Niederlage des Pakorus erst in die Mitte des Sommers fiel, und bestätigt wird dies dadurch, daß sie nach Dio 49, 21 und Eutropius 7, 3 an dem Jahrestage der Niederlage des Crassus stattgefunden haben soll, welche nach Dio 40, 23 μεσοῦντος θέρους war. Nach dieser Schlacht überzieht Ventidius die Abgefallenen in Syrien und unterwirft sie ohne Mühe (Plutarch ib. K. 34. Dio 49, 20), sodann belagert er Samosata: hieher kommt Antonius nach kurzer Zeit, aber die Belagerung zieht sich in die Länge (Dio 49, 22. Plutarch ib.), endlich ergibt sich Samosata, nach Jost schon im Herbste: wie erlaubt dies aber des Josephus Darstellung? Nachdem Ventidius (mitten im Sommer) Pakorus geschlagen hatte, schickt er dem Herodes den Machäras zu Hülfe; aber dieser benimmt sich so ungebührlich, daß Herodes beschließt, zu Antonius zu reisen, der vor Samosata lag, um jenen zu verklagen, seinen Bruder Joseph aber mit dem Befehle zurückläßt, in seiner Abwesenheit sich in keine Unternehmung einzulassen; nicht lange (μετ' οὐ πολὺ ant. 14, 15, 9) nach Herodes' Ankunft vor Samosata nimmt die „lange" Belagerung dieser Stadt ihr Ende. Nach Jost müßte also Herodes im Herbste dahin gereist sein: allein inzwischen kam Joseph um, bei Gelegenheit daß er sich hatte verleiten lassen, nach Jericho zu marschiren, um ἐκθέρισαι τὸν σῖτον αὐτῶν ant. 14, 15, 10 oder τὸν σῖτον ἁρπάσων ἐν ἀκμῇ τοῦ θέρους bell. Jud. 1, 17, 1, also fouragirend das reife Getreide abzumähen: das setzt ja für Pa-

läſtina einige Wochen vor Pfingſten voraus! Um aber für den Tod des Joſeph die Zeit vor Pfingſten zu gewinnen, gibt es ſchwerlich einen anderen Ausweg als die Annahme, daß die Belagerung von Samoſata ſich vom Spätſommer 38 bis zum Frühjahr 37 hingezogen hätte. Freilich würde dann der ant. 14, 15, 11. bell. Jud. 1, 17, 3 bei des Herodes Heimkehr erwähnte Winter erſt der von 37 auf 36 geweſen ſein, und alſo die Eroberung Jeruſalems erſt 36 v. ü. Z. ſtattgefunden haben: allein gerade dies würde die Angabe des Dio 49, 23 erklären, daß der von Antonius ernannte Legat Soſius 717 a. c. (37 v.) unthätig blieb; desgleichen zu der Angabe ant. 14, 4, 3, daß Jeruſalem von Pompejus unter dem Conſulat des Cicero d. i. 63 v. ü. Z. erobert worden ſei, würde die Angabe ib. 14, 16, 4, daß es 27 Jahr ſpäter von Herodes erobert worden ſei, erſt dann vollkommen ſtimmen; und daß nach ant. 14, 16, 2 damals ein Erlaßjahr war, alſo das Jahr 36 v. ü. Z. ein ſolches geweſen wäre, würde völlig harmoniren mit den Angaben 1 Makk. 6, 20. 49, daß 150 Sel. ein Erlaßjahr war, und von ant. 13, 8, 1, wonach 178 Sel. wieder ein ſolches war. Allein ich habe mich doch dafür entſchieden, daß die Eroberung durch Herodes 37 v. übl. Z. war: einige Bemerkungen und eine Beleuchtung der entgegenſtehenden Gründe werden dies rechtfertigen.

1) Nach ant. 14, 14, 5 wurde Herodes in Rom zum Könige erklärt unter den Conſulen Cajus Domitius Calvinus und Cajus Aſinius Pollio, alſo im Jahre 40, vermuthlich in den letzten Monaten dieſes Jahres, ſodaß, wenn er nach ib. 14, 15, 14. bell. Jud. 1, 17, 8 im 3. Jahre hiervon die Belagerung Jeruſalems begonnen haben ſoll, dieſes im Frühjahr 37 geweſen ſein muß. — 2) Die Belagerung von Samoſata ſoll zwar lange gewährt haben, doch lauten die Nachrichten hierüber keineswegs ſo, daß man ihr eine Dauer vom Juli 38 bis zum Mai 37 geben dürfte. — 3) Was ant. 14, 15, 7. bell. Jud. 1, 16, 6 berichtet wird, ſpricht zehnmal eher dafür, daß Herodes ſchon im Herbſte 38 zu Antonius geeilt ſei, als daß er dies erſt im folgenden Frühjahr gethan hätte. — 4) Iſt es wohl glaublich, daß Herodes, obwohl er ſchon um Pfingſten den Tod ſeines Bruders erfahren hätte, erſt mit dem Eintritt des Winters zurückgekehrt wäre, ihn zu rächen? Dieſe vier Gründe für das Jahr 37 erſcheinen mir ſehr triftig, dazu kommt aber, daß die zuvor für das Jahr 36 angeführten ſehr untriftig ſind. Nämlich nach Dio freilich blieb Soſius im Jahre 37 unthätig: allein wie konnte Soſius bei aller Rückſicht auf des Antonius Eiferſucht dies wagen, da dieſer ihm doch jedenfalls die Theilnahme an der Belageruug von Jeruſalem aufgetragen hatte? Offenbar rührt dieſe

Angabe des Dio blos daher, daß er diese Belagerung irrthümlich in das Jahr 38 verlegt hatte. Daß aber Josephus von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus bis zu der durch Herodes 27 Jahre zählt, rührt blos daher, daß er (vergl. ant. 20, 11, 4) dem Pontificat des Hyrkan von jener ersten Eroberung an bis in den Sommer 40 v. ü. Z. ungenau eine Dauer von 24 Jahren zuschrieb, denn im Sommer 40 läßt er ihm Antigonus folgen bis zur Eroberung Jerusalems, sodaß diese im Herbst 37 gewesen sein muß, wenn Antigonus $3^1/_4$ Jahr amtirt haben soll, wie ib. gesagt ist! Endlich daß 150 und 178 Sel. keineswegs Erlaßjahre gewesen sind, habe ich in dem erwähnten Excurse ausführlich nachgewiesen, indem ich die entgegenstehenden Angaben nicht einmal verwarf, sondern blos kritisch deutete; auch wurden dort dafür, daß vielmehr 37 v. ü. Z. ein Erlaßjahr war, zuverlässige alte Zeugnisse angeführt, des R. Jose Arachin 11b, daß das Jahr der Zerstörung (70 n. ü. Z.) ein 1. Schmittajahr war, und andere. Indem aber nach diesem allen nicht bezweifelt werden kann, daß die Eroberung durch Herodes 37 v. ü. Z. war, und danach die Annahme, daß dessen Bruder Joseph vor Pfingsten umkam, sich ganz unzulässig erwies: müssen wir entweder die hierauf zielenden Worte des Josephus als ungeschichtlich fallen lassen oder annehmen, daß die von ihm mißverstandene Quelle von einem Abmähen der jungen Saat für das Vieh (vgl. Amos 7, 1) gesprochen habe.

§. 2.

Ich glaube aber auch nicht, daß die Eroberungen durch Pompejus und Herodes am Versöhnungstage waren, wie Jost nachzuweisen versucht hat. Denn 1) die Ausdrücke χειμὼν βαθύς ant. 14, 15, 12 und χειμῶνι αφοδροτάτῳ bell. Jud. 1, 17, 6 scheinen anzudeuten, daß Herodes in dem Winter nach seines Bruders Tode, den er so sehnlichst rächen wollte, nicht länger unthätig blieb, als durchaus die Witterung verlangte, ja bell. Jud. 1, 17, 8 lesen wir geradezu, daß er gegen Jerusalem aufbrach λωφήσαντος τοῦ χειμῶνος d. h. sobald der Winter nachließ; im Februar aber tritt in Palästina schon Frühlingswetter ein, und man lese ib. 4, 11, 5 — 5, 3, 1, was alles nach dem Winter noch bis Pesach vorzunehmen das dortige Klima erlaubt: sollte da wohl der racheschnaubende Herodes gewartet haben bis zum Mai, was er gethan haben müßte, wenn er nach fünfmonatlicher Belagerung (ib. 1, 18, 2) Jerusalem am Versöhnungstage eingenommen hätte, um die Ankunft des Sosius abzuwarten? das that er eben nicht, (ib. 1, 17, 9. ant. 14, 16, 1)! — 2) Dünkt es mich sehr befremdlich

für Herodes, der aus Politik in jeder Weise und auch bei dieser Eroberung selbst (vgl. bell. Jud. 1, 18, 3. ant. 14, 16, 3) die religiösen Anschauungen der Juden zu schonen suchte, den Hauptangriff auf den Tempel gerade an diesem heiligen Tage zu führen oder nur zuzugeben: das wäre gewiß eine ἥττης χαλεποτέρα νίκη gewesen, wie Josephus bei dieser Gelegenheit schön sagt. — 3) Daß τῷ τρίτῳ μηνὶ ant. 14, 16, 4 und zumal in dem dort nachzulesenden Zusammenhange bedeuten solle: „im dritten Monat des Antigonus" und dies wieder: „im dritten Monat von Antigonus' viertem Jahre" ist eine Behauptung, die Jost's nicht würdig ist; und die Annahme in Frankel's früherer Zeitschrift (von 1846. S. 152), hier sei der dritte Monat des Olympiadenjahres gemeint, adoptirt gewiß Niemand. — Nicht so urgiren will ich ein viertes Argument, daß ant. 14, 4, 3 und bell. Jud. 1, 7, 5 bei der Eroberung durch Pompejus die Priester so am Altare beschäftigt erscheinen, wie nicht der Fall am Versöhnungstage gewesen sein könne, wo „Alles durch den hohen Priester selbst zu geschehen hatte"; denn Letzteres bezweifle ich, nach Josephus selbst und aus inneren Gründen. Nun glaube ich zwar, daß Josephus unter der ἑορτὴ τῆς νηστείας den Versöhnungstag verstanden habe, daß er neben diesem Ausdrucke aber τῷ τρίτῳ μηνὶ in keinem anderen Sinne geschrieben haben kann, als daß die Eroberung im dritten Monat der Belagerung stattfand. Die Sache scheint mir sich so zu verhalten: Josephus fand, daß die Eroberung unter Pompejus „im dritten Monat" war, und bezog das mit Recht auf die Dauer der Belägerung, er sagt bell. Jud. 1, 7, 4 τρίτῳ μηνὶ τῆς πολιορκίας, und anders wollte er gewiß auch ἁλούσης τῆς πόλεως περὶ τρίτον μῆνα ant. 14, 4, 3 nicht aufgefaßt haben; desgleichen fand er in Strabo 16, den er bei dieser Gelegenheit ausdrücklich dafür anführt, Pompejus habe zu dieser Eroberung τὴν τῆς νηστείας ἡμέραν gewählt, an welchem sich die Juden jedes Werkes enthielten, Strabo meinte jedoch blos einen Sabbat, den die Heiden fast allgemein für einen Fasttag der Juden ansahen, so sagt Justin 36, 2: Moses . . . Sabbata in omne aevum jejunio sacravit; bei Suetonius in vita Octaviani Augusti c. 76 sagt dieser Kaiser: ne Judaeus quidem tam diligentes sabbatis jejunium servat, quam ego hodie; beigetragen zu diesem Irrthum könnte es haben, daß nach Philo II. 630 die egyptischen Juden am Sabbat bis zum Abend in den Synagogen zugebracht haben müssen, doch vielleicht noch besser erklärt ihn Frankel in dieser Monatsschrift 1851. S. 88 daraus, daß am Sabbat alle Zubereitung der Speisen unterblieb. Dio Cassius setzt in der That 37, 16 die Eroberung durch Pompejus auf einen Kronostag,

und der dortige Zusammenhang zeigt, daß er einen gewöhnlichen Sabbat in der Reihe anderer Sabbate meinte. Die Eroberung durch Herodes aber fand wohl Josephus wiederum in einem heidnischen Historiker als geschehen an einer ἑορτὴ τῆς νηστείας verzeichnet: den fremden Ursprung dieser Notiz vermuthe ich schon daraus, daß dieser Ausdruck unjüdisch ist, weder Josephus noch sonst ein Jude außer dem symbolisirenden Philo II. 296 nannte jemals den Versöhnungstag ein „Fest"; aber es war wieder ein Sabbat gemeint, weshalb Dio 49, 22 auch dafür einen Kronostag setzt, und sein Zusatz ib., die Juden hätten am nächsten Kronostage Sosius gebeten, zum Tempel hinaufgehen zu dürfen, zeigt dies noch deutlicher. Josephus aber erblickte in dem angeblichen Fasttage den Versöhnungstag und sagte daher ant. 14, 16, 4, beide Eroberungen seien auf denselben Tag gefallen.

§. 3.

Wann aber waren beide Eroberungen in Wirklichkeit? Jost zieht, um die des Pompejus erst am Versöhnungstage geschehen zu lassen, das ant. 14, 3, 2—4 Erzählte ungebührlich bis in den hohen Sommer in die Länge, während es wegen des erwähnten frühen Eintrittes des Frühlings in jenen Gegenden nöthigenfalls schon im März begonnen und sehr wohl im Mai oder Juni beendigt sein konnte, wonach die Eroberung durch Pompejus in den Spätsommer fiel: man erwäge hierbei, daß er den Zug gegen Aretas nicht vorher unternahm, wie Dio 37, 15 und Appian Mithrid. 106 berichten, sondern nachher, da Plutarch in Pompejo K. 39—42 nicht blos diesen Zug später erzählt, sondern auch sagt, daß, noch ehe derselbe zu Erfolg führte, Pompejus durch die Nachricht vom Tode des Mithridates nach dem Pontus abgerufen worden sei. — Die Eroberung unter Herodes aber haben wir nach bell. Jud. 1, 18, 2 fünf Monate nach demjenigen Zeitpunkte des Frühlings anzusetzen, in welchem der ungeduldige Herodes die Feindseligkeiten zu eröffnen möglich fand: war dies Mitte Februars, so konnte die Eroberung schon im Anfang des Juli sein. Man wird aber fragen, wie mit der Angabe bell. Jud. 1, 18, 2, daß diese Belagerung fünf Monate gewährt habe, sich meine Deutung von τῷ τρίτῳ μηνὶ ant. 14, 16, 4 von einer Eroberung im dritten Monat vertrage. Und doch hat diese Deutung auf das Stärkste ib. 14, 16, 2 für sich; hier wird gesagt, daß die erste Mauer nach 40, die zweite nach weiteren 15 Tagen erstiegen wurde, und nun vergleiche man die folgenden Zeilen und beantworte mir, ob es nach ihnen wahrscheinlich sei, daß nun der Tempel noch 5 Monat weniger 55 Tage sich gehalten habe, oder nicht

vielmehr, daß er sich dann ungefähr noch 14 Tage hielt und also im dritten Monat der Belagerung erstürmt wurde. Nun könnte ich zwar die Differenz, daß Jerusalem damals nach der einen Angabe im dritten Monat, nach einer anderen erst im fünften erobert worden sei, ohne Härte für einen der unzähligen Widersprüche im Josephus erklären, doch habe ich dafür einen besseren Ausweg: Herodes fing die Belagerung schon im Februar an, hatte aber zu wenig Mannschaft dafür, weil natürlich Sosius so früh nicht ausrücken wollte, und reiste deshalb, seine Leute vor Jerusalem zurücklassend, nach Samarien, um dort seine Hochzeit zu feiern; als er zurückkehrte, wahrscheinlich unmittelbar nach Pesach, kam Sosius mit hinlänglicher Unterstützung, nun erst begannen Belagerung und Angriff ernstlich, und von da an im dritten Monat wurde Jerusalem erobert. Auch stimmt hierzu trefflich die Notiz ant. 14, 16, 2, daß (als Sosius nachgekommen war) θέρος ἦν, καὶ οὐδὲν ἐμποδὼν πρὸς τὴν ἀνάστασιν οὔτ' ἀπὸ τοῦ ἀέρος οὔτ' ἀπὸ τῶν ἐργαζομένων, also: daß es nun Sommer war und die Belagerungsarbeiten weder durch die Witterung noch von Seiten der Arbeiter erschwert wurden — diese Worte enthalten vielleicht sogar einen Rückblick darauf, daß in der ersten Zeit der Belagerung die Witterung noch ungünstig war, jedenfalls aber passen sie vermöge des palästinischen Klima's weit besser auf den April und Mai, als mit Jost auf Juli und August, welche Monate dort in der Regel unerträglich heiß sind; auch scheint dies Jost nicht entgangen zu sein, und blos weil auch die Liebe des Kritikers zu seinen Annahmen häufig blind macht, will er seltsamerweise in jenen Worten gefunden haben, daß „die starke Hitze die Krieger beim Auswerfen der Bollwerke ermüdete"! Daß aber Jost meint, daß erst am Ende des Sabbatjahres der Mangel verspürt werden konnte, darin irrt er: da die Belagerten alle Vorräthe vor Jerusalem zerstörten und die Zufuhren durch detachirte Banden häufig auffangen ließen (ant. 14, 16, 2), so konnten die 30,000 Belagerer auch ohne Sabbatjahr in Noth kommen; die Belagerten aber waren nicht im Voraus mit Vorräthen versehen, weil die Belagerung gegen ihr Erwarten schon im Februar anhob; von selbst hatten sie auch keine ansehnlichen Vorräthe, weil denn doch, als sie anhob, die letzte Ernte schon 9—10 Monat vorbei war; als daher die Belagerung sich ausdehnte, waren gewiß alle ihre Vorräthe bald aufgezehrt, doch da Herodes und Sosius eigentlich nur von der Nordseite her sie einschlossen, hätten sie von mehreren Seiten her sich Lebensmittel holen können, und dies versuchten sie auch ohne Zweifel, allein sie fanden wenig, eben weil nicht geerntet worden war.

Wieſo endlich Joſephus dazu kam, dem vom Sommer 63 bis zum Sommer 40 v. ü. Z. herrſchenden Hyrkan 24 Jahre zuzuſchreiben, iſt einfach: Die talmudiſche Behauptung, daß der 1. Niſſan der Neujahrstag für die Zählung der Regierungsjahre ſei, iſt zwar für die bibliſche Zeit zweifelhaft, für dieſe ſpäte Zeit aber anzunehmen. Hyrkan wurde etwa im Tammus 63 wieder eingeſetzt, dieſes Jahr zählte man für voll, und da er erſt im Sommer 40 der Herrſchaft beraubt wurde, ſo wurde tradirt, er habe ins 24. Jahr hinein regiert, wofür Joſephus um ſo leichter 24 Jahr ſchreiben konnte, als er ſelbſt nicht dieſe für voll genommen haben will, denn volle 27 Jahr von einander ſetzt er die beiden Eroberungen an, und dem Antigonus gibt er ja $3^1/_4$ davon. Letzteres aber that er, weil er eben glaubte, daß Jeruſalem durch Herodes am Verſöhnungstage erobert wurde, in Wahrheit kann Antigonus kaum 3 volle Jahre amtirt haben, vom Sommer 40 bis zum Sommer 37.

Dr. L. Herzfeld.

Recenſionen und Anzeigen.

Bilder aus der heiligen Schrift alten Teſtamentes von Julius Schnorr v. Karolsfeld. Leipzig 1855. Georg Wigand.

Einer der hervorragendſten deutſchen Meiſter, deſſen Schöpfungen die Paläſte und Villen vieler Könige zieren, wendet ſich, von künſtleriſcher wie religiöſer Begeiſterung getrieben, mit dieſer Galerie von Bildern an das Volk, um ihm die Erzählungen der heiligen Schrift auch einmal durch das Medium der Kunſt auszulegen. Die bloße Thatſache genügt, um in uns ein dankbares Intereſſe für den edlen Meiſter wie für ſeine Leiſtung zu wecken. Ueber die Berechtigung der Kunſt, als Interpret der ewigen Gedanken, die in den geiſt- und gemütherhebenden Erzählungen der Bibel uns entgegenleuchten, mit aufzutreten, kann wohl dem keine Frage beikommen, der ſich von dem Weſen der bildenden Kunſt in ihrem ergänzenden Verhältniſſe zur menſchlichen Sprache auch nur einen einigermaßen klaren Begriff gemacht hat. Es iſt hier nicht der Ort, auf dieſes vielbehandelte Verhältniß näher einzugehen, nur hervorheben wollen wir, daß ein tiefes Bewußtſein über daſſelbe in jedem dieſer kunſtvollen Blätter uns entgegentritt. Der Künſtler verſteht es, wie Wenige, uns ſtatt eines Momentes eine ganze Reihe von Momenten, alſo eine ganze Handlung

auf einmal, sehen zu lassen und verschafft so der Kunst die ausgedehnteste Herrschaft auch über das Nacheinander, ohne welche sie eine sehr unvollkommene Auslegerei der Geschichte wäre. Außerordentlich sinnig und geistreich ist der Künstler in seiner Symbolik. Man vergleiche die Art, wie er das לשמור דרך עץ חיים (den Weg zum Lebensbaume zu bewachen) oder das לזרעך את הארץ הזאת (deinen Nachkommen will ich dieses Land geben) in die Sprache der Kunst überträgt. Man vergleiche namentlich die Scene, in welcher Joseph dem Pharao seine Träume deutet. Nicht minder sind die Gestalten der biblischen Personen selbst meistentheils von der überraschendsten Großartigkeit. Man sieht es diesen markigen, in idealer Schönheit prangenden Menschen an, daß sie nicht eigentlich Menschen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Herren des Menschengeschlechts sind. Dabei ist das Charakteristische nirgends durch Aeußerlichkeiten erreicht; die Gestalten selbst sind es, nicht ihre Gewandung, was sie charakterisirt. Abgesehen davon, daß es überhaupt dem Künstler weniger schön ansteht, bei Ausübung seiner Kunst den Antiquitätenkrämer zu spielen, war es namentlich bei einer populären Schöpfung sehr weise gehandelt, lediglich an die einfachsten, auch ohne das Medium der Gelehrsamkeit verständlichen Mittel der Charakteristik sich zu halten. Wenn wir, wie eben geschehen, die uns dargebotenen Blätter populär nennen, so wollen wir damit jene Popularität bezeichnen, die Schiller in seiner Kritik über Bürger von der Poesie fordert, d. h. diejenige, die nicht mit der Einbuße an ästhetischer und sittlicher Würde erkauft wird. Die in Rede stehenden Bilder sind für das Volk und vorzugsweise für die Jugend bestimmt. Dieser ihrer Bestimmung zu Liebe war der Künstler so weit entfernt, von der Höhe seiner Kunst hinabzusteigen, daß er vielmehr, offenbar von der ihn ehrenden Voraussetzung ausgehend, die wahre Kunst müsse zu dem Gemüthe eines jeden unverdorbenen Menschen einen Weg finden, die Jugend und die Laien mit Kunstwerken im edelsten Sinne des Wortes beschenkt. Für uns Juden sind die Bilder alten Testamentes besonders erschienen und zwar jedes derselben mit dem bezüglichen Bibelverse in hebräischer und deutscher Sprache versehen. Daß wir diese Gabe in vollem Maße zu würdigen wissen, davon dürfte der Künstler sich überzeugt halten. Nur gegen die Blätter, in denen Gott selbst dargestellt wird, erlaubt sich Ref. im Namen der Religion sowohl als der Kunst seine Bedenken auszusprechen. Die jüdische Religion verbietet in ausdrücklichen und unzweideutigen Worten, Gott in irgendwelcher Gestalt darzustellen. Die Deutung, daß dieses Verbot nur der Zeit gelte, in welcher Jisrael durch seine heid-

nische Umgebung von der Gefahr des Götzendienstes bedroht gewesen, trifft nicht. Die Gefahr, an die Stelle des wahren Gottes einen Götzen zu setzen, ist eine ewige, da jede unwürdige Vorstellung von Gott Götzendienst ist. Die Kunst aber muß eben Gott, den Heiligen und Unfaßbaren, erst zu einem Zeus herabdrücken, ehe sie seiner habhaft werden und ihn zum Gegenstande ihrer Darstellung machen kann. Warum sollte sie, nachdem die Götter des Olympes längst der sinaitischen Stimme erlegen sind, den hellenischen Standpunkt festhalten wollen, anstatt auf die Höhe der religiösen Anschauung unserer Zeit sich zu stellen, was freilich für sie den Sinn hat, die Darstellung Gottes ganz aus ihrem Bereiche zu lassen? Ohnehin hat ja der Analogieschluß, durch den die moderne Kunst ihr Recht auf die anthropomorphistische Darstellung Gottes motivirt, nur den Werth so vieler Analogieschlüsse, die nur das Analoge in den verglichenen Dingen, nicht aber zugleich das Differente derselben in's Auge fassen. Er lautet ungefähr so: Die Bibel selbst bedient sich ja doch, um das Walten Gottes dem in seinen menschlichen Vorstellungen befangenen Menschengeiste näher zu bringen, anthropomorphistischer Wendungen und Bilder. Was der Sprache in Worten erlaubt ist, wird ja doch wohl ebenso ihrer ebenbürtigen Schwester, der Sprache in Bildern, gestattet sein. Wenn die Kunst ganz auf dieselbe Weise und mit denselben Mitteln wirkte wie die Sprache, dann wäre auch dies Argument richtig, dann brauchte der Geist aber überhaupt entweder die Sprache oder die Kunst nicht. Die Bedeutung beider als Manifestationen des Geistes beruht aber eben darauf, daß sie einander ergänzend nachhelfen und bald die eine, bald die andere adäquater den geistigen Inhalt, den sie verkörpern sollen, zur Anschauung bringt. Die vereinzelten anthropomorphistischen Bezeichnungen irgend eines der Attribute Gottes in der Bibel werden, bevor sie Zeit haben im Kopfe des Hörers oder Lesers zu einem, wenn auch idealen Anthropos sich zusammenzuthun, paralysirt oder berichtigt durch andere Aeußerungen desselben Buches, die auf das blos bildlich Gemeinte in jenen Ausdrücken unverkennbar hinweisen. Das leibhaftige, sinnliche Bild Gottes hingegen drängt sich als Ganzes in anmaßlicher Nacktheit uns auf, und während es für denjenigen, dessen religiöse Erziehung bereits vollendet ist, die menschliche Ohnmacht weit eher als die göttliche Macht versinnlicht, erhebt es in den Augen der zu erziehenden Jugend den Menschen nach Griechenart zum Gotte. Ref. glaubt daher allen Ernstes, daß er mit seiner Behauptung, auch die idealste und erhabenste Menschengestalt, wenn sie den namen- und formlosen Gott repräsentiren will, mache auf den religiös Gereiften,

mild ausgedrückt, einen ſehr unbefriedigenden Eindruck, keineswegs allein ſtehe. Nichtsdeſtoweniger wollen wir uns die Freude über die von dem edlen Künſtler uns gebotene Gabe durch die wenigen Blätter, die wir aus religiöſem Bedenken unbenutzt laſſen müſſen, nicht verkümmern. Gilt ja ſo häufig der Heſiodeiſche Spruch: πλέον ἥμισυ παντὸς.

Dr. Manuel Joël.

Literariſche Berichte.

Leipzig, 8. Februar 1855.

Die jüdiſchen Gelehrten Italiens haben in der letzten Zeit Proben ihrer literariſchen Thätigkeit geliefert. Profeſſor Lelio della Torre hat eine vortreffliche Rede: Mosè Mendelssohn (Padua 1854. 8. S. 31) veröffentlicht*). Sie wurde zur Eröffnung des Collegium Rabbinicum am 18. Nov. 1854 gehalten und zeichnet ſich, wie alle Arbeiten della Torre's, durch einen blühenden Styl aus. S. 21 wird Mendelsſohn eine deutſche Ueberſetzung des מלות התגין irrthümlich zugeſchrieben. Auch iſt mir eine Biographie Mendelsſohns von deſſen Sohne Joſeph unbekannt. Von demſelben Verfaſſer ſind „Preghiere per l' apertura e per la chiusa annuale degli studj nell' Istituto Convitto Rabbinico in Padova" (Padua, 1854. 8. S. 17), hebräiſch und deutſch erſchienen. — G. J. Aſcoli in Görz hat als Fortſetzung ſeiner „studj orientali e linguistici" eine Ueberſetzung des „Nala" begonnen. Er und Aufrecht ſind, ſoviel mir bekannt, die einzigen jüdiſchen Gelehrten, die ſich ſpeciell mit der Sanſkrit-Literatur beſchäftigen. — Reggio iſt mit der Herausgabe des Commentars zur Geneſis von Weſſely, nach dem Autograph des Verfaſſers, beſchäftigt. Ein Bruchſtück deſſelben iſt Hamburg 1842 gedruckt worden, und hoffentlich wird der thätige Greis vom jüdiſchen Publikum unterſtützt werden, damit die großen Druckkoſten gedeckt werden. Der Herausgeber hat die Vorrede an ſeinem 70. Geburtstage beendigt!

Ein chriſtlicher Veteran, der Ritter K. A. Schaab, hat ſeine „diplomatiſche Geſchichte der Juden in Mainz" (Mainz 1854. 8. S. 480) in ſeinem 94. Lebensjahre vollendet und ſie auf eigene Koſten herausgegeben. —

Prof. Tiſchendorf in Leipzig, der ſeine von mir beſchriebene Sammlung hebräiſcher und arabiſcher Handſchriften gern Deutſchland

*) Wird nächſtens in dieſen Blättern zur ausführlichen Beſprechung kommen. D. Red.

erhalten möchte — ſie ſind für 200 Thlr. feilgeboten — iſt mit einer neuen Edition der Septuaginta beſchäftigt. In den Prolegomena geht er auch auf die Forſchungen jüdiſcher Gelehrten auf dieſem Gebiete ein, die theils benutzt und theils widerlegt werden. Ich hebe dies beſonders hervor, weil die Tiſchendorf'ſchen Editionen ſehr verbreitet ſind und ſie gewiſſe kritiſche Werke einem größern Leſerkreis zugänglich machen. Auch wird in Grimm's Commentar zum erſten Buch der Makkabäer (kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des. A. T. 3. Lieferung. Leipzig, 1853. 8.) Frankel neben Ewald benutzt! —

Rabbiner Schmiedl in Proßnitz iſt mit der Herausgabe von „אוצר השרשי המחקר. Eine encyklopädiſche Darſtellung der geſammten Religionsphiloſophie in der jüdiſch-arabiſchen Periode" beſchäftigt. Wahrſcheinlich wird der Verf. Munk's einſchlägige Artikel in der Franck'ſchen Encyklopädie, Renan's Werk über Averroes und Schähreſtâni's „Religionspartheien und Philoſophenſchulen" fleißig benutzen. —

Von R. Simon Duran's Abot-Commentar habe ich eine neue Edition beſorgt (Leipzig 1855. Lex.-8). In einem nur wenig Exemplaren beigegebenen Nachworte habe ich nachgewieſen, daß der Abot-Commentar des R. Obadja Bertinora blos aus dem Duran'ſchen abgekürzt iſt. — Die Brockhaus'ſche „Gegenwart" Heft 171 bringt den Anfang eines ausführlichen Artikels, „die religiöſe und culturhiſtoriſche Bewegung im Judenthum" betitelt, der von einem partheiiſchen Reformſtandpunkte abgefaßt iſt. — Der „Univers israélite" von Bloch bringt jeden Monat eine Ueberſicht über die Fortſchritte der jüd. Literatur in Deutſchland von Dr. Levyſohn in Worms, welcher das Verdienſt hat unſere franzöſiſchen Glaubensbrüder auf das literariſche Leben in Deutſchland aufmerkſam zu machen. Die Levyſohn'ſchen Berichte werden auch regelmäßig von dem in Newyork erſcheinenden „Asmonaean" in's Engliſche überſetzt. Von demſelben erſchien: נפשות צדיקים, ſechzig Epitaphien von Grabſteinen des iſraelitiſchen Friedhofes zu Worms (Frankf. a. M. 1855. 8. S. 116), welche mühſame Arbeit gewiß in dieſen Blättern gebührend gewürdigt werden wird. Auch iſt derſelbe mit einer Darſtellung der talmudiſchen Zoologie beſchäftigt. — Von Prof. Fleiſcher, dem Großmeiſter des Arabiſchen, erſcheint eine deutſche Ueberſetzung des Korân, ein auch für jüdiſche Gelehrte freudiges Ereigniß. Auch wird hier ein deutſches Werk über muhammedaniſches Recht gedruckt, das wohl den Herausgeber dieſer Blätter intereſſiren dürfte. — Der Abbé J. J. L. Bargès veröffentlichte: Les Samaritains de Naplouse, épisode d'un pèlerinage dans les lieux saints (Paris, 1855. gr. 8. S. 127). Der Verfaſſer hat darin auch das bereits

mild ausgedrückt, einen sehr unbefriedigenden Eindruck, keineswegs allein stehe. Nichtsdestoweniger wollen wir uns die Freude über die von dem edlen Künstler uns gebotene Gabe durch die wenigen Blätter, die wir aus religiösem Bedenken unbenutzt lassen müssen, nicht verkümmern. Gilt ja so häufig der Hesiodeische Spruch: πλέον ἥμισυ παντὸς.

Dr. Manuel Joël.

Literarische Berichte.

Leipzig, 8. Februar 1855.

Die jüdischen Gelehrten Italiens haben in der letzten Zeit Proben ihrer literarischen Thätigkeit geliefert. Professor Lelio della Torre hat eine vortreffliche Rede: Mosè Mendelssohn (Padua 1854. 8. S. 31) veröffentlicht*). Sie wurde zur Eröffnung des Collegium Rabbinicum am 18. Nov. 1854 gehalten und zeichnet sich, wie alle Arbeiten della Torre's, durch einen blühenden Styl aus. S. 21 wird Mendelssohn eine deutsche Uebersetzung des מלות ההגיון irrthümlich zugeschrieben. Auch ist mir eine Biographie Mendelssohns von dessen Sohne Joseph unbekannt. Von demselben Verfasser sind „Preghiere per l' apertura e per la chiusa annuale degli studj nell' Istituto Convitto Rabbinico in Padova" (Padua, 1854. 8. S. 17), hebräisch und deutsch erschienen. — G. J. Ascoli in Görz hat als Fortsetzung seiner „studj orientali e linguistici" eine Uebersetzung des „Nala" begonnen. Er und Aufrecht sind, soviel mir bekannt, die einzigen jüdischen Gelehrten, die sich speciell mit der Sanskrit-Literatur beschäftigen. — Reggio ist mit der Herausgabe des Commentars zur Genesis von Wessely, nach dem Autograph des Verfassers, beschäftigt. Ein Bruchstück desselben ist Hamburg 1842 gedruckt worden, und hoffentlich wird der thätige Greis vom jüdischen Publikum unterstützt werden, damit die großen Druckkosten gedeckt werden. Der Herausgeber hat die Vorrede an seinem 70. Geburtstage beendigt!

Ein christlicher Veteran, der Ritter K. A. Schaab, hat seine „diplomatische Geschichte der Juden in Mainz" (Mainz 1854. 8. S. 480) in seinem 94. Lebensjahre vollendet und sie auf eigene Kosten herausgegeben. —

Prof. Tischendorf in Leipzig, der seine von mir beschriebene Sammlung hebräischer und arabischer Handschriften gern Deutschland

*) Wird nächstens in diesen Blättern zur ausführlichen Besprechung kommen. D. Red.

erhalten möchte — ſie ſind für 200 Thlr. feilgeboten — iſt mit einer neuen Edition der Septuaginta beſchäftigt. In den Prolegomena geht er auch auf die Forſchungen jüdiſcher Gelehrten auf dieſem Gebiete ein, die theils benutzt und theils widerlegt werden. Ich hebe dies beſonders hervor, weil die Tiſchendorf'ſchen Editionen ſehr verbreitet ſind und ſie gewiſſe kritiſche Werke einem größern Leſerkreis zugänglich machen. Auch wird in Grimm's Commentar zum erſten Buch der Makkabäer (kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zu den Apokryphen des. A. T. 3. Lieferung. Leipzig, 1853. 8.) Frankel neben Ewald benutzt! —

Rabbiner Schmiedl in Proßnitz iſt mit der Herausgabe von „אור ישרשי המחקר. Eine encyklopädiſche Darſtellung der geſammten Religionsphiloſophie in der jüdiſch-arabiſchen Periode" beſchäftigt. Wahrſcheinlich wird der Verf. Munk's einſchlägige Artikel in der Franck'ſchen Encyklopädie, Renan's Werk über Averroes und Schähreſtâni's „Religionspartheien und Philoſophenſchulen" fleißig benutzen. —

Von R. Simon Duran's Abot-Commentar habe ich eine neue Edition beſorgt (Leipzig 1855. Lex.-8). In einem nur wenig Exemplaren beigegebenen Nachworte habe ich nachgewieſen, daß der Abot-Commentar des R. Obadja Bertinora blos aus dem Duran'ſchen abgekürzt iſt. — Die Brockhaus'ſche „Gegenwart" Heft 171 bringt den Anfang eines ausführlichen Artikels, „die religiöſe und culturhiſtoriſche Bewegung im Judenthum" betitelt, der von einem partheiiſchen Reformſtandpunkte abgefaßt iſt. — Der „Univers israélite" von Bloch bringt jeden Monat eine Ueberſicht über die Fortſchritte der jüd. Literatur in Deutſchland von Dr. Levyſohn in Worms, welcher das Verdienſt hat unſere franzöſiſchen Glaubensbrüder auf das literariſche Leben in Deutſchland aufmerkſam zu machen. Die Levyſohn'ſchen Berichte werden auch regelmäßig von dem in Newyork erſcheinenden „Asmonaean" in's Engliſche überſetzt. Von demſelben erſchien: נפשות צדיקים, ſechzig Epitaphien von Grabſteinen des iſraelitiſchen Friedhofes zu Worms (Frankf. a. M. 1855. 8. S. 116), welche mühſame Arbeit gewiß in dieſen Blättern gebührend gewürdigt werden wird. Auch iſt derſelbe mit einer Darſtellung der talmudiſchen Zoologie beſchäftigt. — Von Prof. Fleiſcher, dem Großmeiſter des Arabiſchen, erſcheint eine deutſche Ueberſetzung des Korân, ein auch für jüdiſche Gelehrte freudiges Ereigniß. Auch wird hier ein deutſches Werk über muhammedaniſches Recht gedruckt, das wohl den Herausgeber dieſer Blätter intereſſiren dürfte. — Der Abbé J. J. L. Bargès veröffentlichte: Les Samaritains de Naplouse, épisode d'un pèlerinage dans les lieux saints (Paris, 1855. gr. 8. S. 127). Der Verfaſſer hat darin auch das bereits

über die Samaritaner Bekannte zuſammengefaßt. — In dem „Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle“ von Villemain (Paris, 1855) wird das Judenthum von dem Exminiſter Louis Philipp's in einer „du Polythéisme“ überſchriebenen Einleitung behandelt!! Dafür belehrt uns auch der secrétaire perpetuel der Akademie S. 55 über die „malfaisants génies dont parle la Mischna“. In einer zweiten Einleitung: „de la Philosophie stoïque“ kennt der Verf. keinen andern Einfluß auf die römiſchen Antonine als den des Chriſtenthums. Wer die Miſchna ſo genau kennt wie Herr Villemain, hätte ſich wohl auch eines R. Jehuda I. und II. erinnern können. — Zum Schluſſe hebe ich noch hervor die Sammlung: טעם זקנים von Elieſer Aſchkenaſi (Frankf. a. M. 1854). Sie enthält: 1) מנחת יהודה שונא נשים von dem Dichter Jehuda ha-Lewi ben Schabtai aus dem 13. Jahrhundert. 2) ויכוח התורני עם הפילוסוף von Iſaak Polkar. 3) אמונת חכמים von dem Italiener Abr. Chaj. Viterbi. 4) ספר המוסר von Joſef Ibn Caſpe. 5) Zwei תשובות von R. Haja Gaon. Ein Theil der zweiten iſt nach einer Leipziger Handſchrift in כוכבי יצחק abgedruckt. 6) ס' בן דוד von Jehuda da Modena. 7) Frage und Antwort von R. Jehuda und deſſen Vater R. Aſcher über Metempſychoſe. Iſt bereits im שומר ציון abgedruckt*). 8) Brief des R. Ahron ben Meſchullam an R. Meïr ha-Lewi, den Gegner Maimuni's, über Moſe ben Maimon. 9) אגרת ר' הלל התחסר über die More-Fehde. 10) Zwei R G A. des רמב"ם. 11) Ein Gedicht von Abraham Ibn Eſra nebſt Commentar von Prévot Duran. Das literariſche Verdienſt an dieſer intereſſanten Sammlung haben die Herren Carmoly in Paris und Kirchheim in Frankf. a. M. Erſterer ſchrieb eine kurze Einleitung, Letzterer beſorgte die Ausgabe, der er mehrere gelehrte Bemerkungen beifügte.

Jellinek.

---

*) Bei dieſer Gelegenheit mache ich darauf aufmerkſam, daß ein großer Theil der Abhandlung des רשב"א über מעמד הר סיני (ſ. דברי חפץ von Edelmann, S. 8 ff.) bereits von Joſua Ibn Schoeib, einem Schüler des רשב"א, in ſeinen Deraſchot, 25d ed. Krakau, angeführt wird. — Auch bemerke ich, die Unterſuchung des Dr. Beer über Ur Chasdim (ſ. voriges Heft) betreffend, daß bereits Jona Ibn Gánnách Sage und Etymologie in Verbindung bringt, indem er erläutert: ויתכן שאור כשדים שם ממנה על שני ענינים ענין בקעה וענין אש. Siehe Kerem Chemed V, 34 s. v. אור.

Die Geſchichten der heiligen Schriften, mit vielen Nutzanwendungen für die iſraelitiſche Jugend jedes Alters in Schule und Haus, wie auch mit einer Zeittafel und einer Karte des heiligen Landes. Von Dr. J. H. Jacobſon, Rabbiner und Prediger. Leipzig, bei C. L. Fritzſche 5615 a. m. (1855). 120 Seiten.

Herr Dr. J. hat es in vorliegendem Werkchen unternommen, den Inhalt der bibliſchen Geſchichte in gemeſſener Kürze leichtfaßlich wiederzuerzählen, um dem jüdiſchen Kinde ſchnell einen Ueberblick über das Ganze zu verſchaffen. Weil aber das Bibliſch-Hiſtoriſche neben ſeinem Selbſtzwecke auch die Beſtimmung hat und unſtreitig auch ein treffliches Mittel iſt, das kindliche Gemüth zu bilden und zu veredeln, ſo hat der Verfaſſer nach jedem kleinern Abſchnitte einen Ruhepunkt eintreten laſſen, in dem er die wichtigſten der aus dem Erzählten ſich ergebenden Lehren, oder den Standpunkt, von dem aus die bibliſchen Perſonen und deren Handlungen aufzufaſſen ſind, unter dem Namen Nutzanwendungen kurz angibt. Hierdurch tritt das einzelne Factum als ein abgerundetes Ganze auf, prägt ſich ſegensreich und in rechter Weiſe der kindlichen Seele ein und wird nicht ſchon vom nächſten Factum verwiſcht oder verwirrt. Inſofern zeichnet ſich das Buch vor manchen andern deſſelben Inhalts aus und wird ihm wohl die ihm gebührende Rückſicht von Seiten jüdiſcher Religionslehrer nicht entgehen. Am Einzelnen indeß iſt ſo manches auszuſtellen, das vom Verfaſſer leicht hätte vermieden werden können. So heißt es Seite 1: „Zuerſt ſchuf Gott Himmel und Erde und Licht; da war ein Tag". Der Verfaſſer hätte mit faſt allen Exegeten בראשית ברא אלהים als die Ueberſchrift zur Schöpfungsgeſchichte nehmen und am erſten Tage nur das Licht entſtehen laſſen ſollen; er hätte ſich dann auch nicht ſchon im nächſten Satze widerſprochen, in dem er den Himmel als Schöpfung des zweiten Tages angibt. S. 2, Nutzanw. 5: „Der Menſch zuletzt erſchaffen, er ſoll daraus Demuth und Beſcheidenheit erlernen". Wir glauben, deutlicher läßt ſich darin die Liebe Gottes erſehen, die ihn in eine fertige, ſchöne Welt ſetzte. S. 5 wird der Tod Kains durch Lemech als ein beſtimmtes Factum angegeben, was er doch wohl nicht iſt. S. 18 macht der Schluß der Nutzanw. 1: „Er fügte ſich in die höhere Schickung und beſtattete ſeine Leiche" eine faſt komiſche Wirkung; eben ſo S. 35: „Und da ſie ſah, daß es ſehr ſchön war, verbarg ſie es". S. 22 ſcheint der Verfaſſer den mit Jacob am Jabok Ringenden für einen Menſchen hinzuſtellen; das wäre beſonders mit Rückſicht auf Hoſea 12, 5 nicht angemeſſen. Recht auffallend iſt die auf dieſen Vorfall

sich beziehende Nutzanw. 6. S. 23: „Nur im Kampfe bewährt sich des Menschen Kraft; nur in und durch ihn (!!) erstarket sie. Und kämpfest du um die gute Sache in Hinblick auf Gott, so wirst du sicher siegen. Es folget Morgenroth dir auf die düstere Nacht". Der erste dieser drei Sätze enthält eine Wahrheit, aber doch gar zu allgemeiner Natur und hätte eben so gut bei dem Siege Abraham's über Kedorlaomer stehen können. Dahin hätte auch entschieden besser der zweite Satz gepaßt; denn hier begreift man nicht recht, wie es denn ein Kampf um eine gute Sache zu nennen sei, wenn man sich seiner Haut erwehrt. Noch weniger begreift man die Beziehung des dritten jambisch begeisterten Satzes zu jenem nächtlichen Vorfalle. Aber ist derselbe eine allegorische Paraphrase des כי עלה השחר, so ist er hier, in einer Jugendschrift, gewiß nicht statthaft. Dasselbe gilt vom Schluß der Nutzanwend. 2, S. 43: „Da mußten sie ꝛc." Auch Nutzanw. 1. S. 41 hätten wir gerne vermißt; ebenso, aber aus anderen Gründen, S. 40 die Erwähnung der entliehenen Pretiosen. S. 35: „brachte sie es zur Tochter Paroh's. Sie nahm es ..." — statt diese nahm es. „Er floh nach Midjan. Hier kamen die Töchter des Priesters zu Midjan, um die Schaafe zu tränken" — nicht musterhaft ausgedrückt. S. 43, Nutzanwendung 2: „Durch den vorhergegangenen Mangel hätten die Israeliten . . ." — statt durch Gottes Hülfe in dem vorhergegangenen Mangel . . .

Vielleicht wird der Herr Verf. bei einer nochmaligen Ueberarbeitung dieses Schriftchens diese Winke nicht unbenutzt lassen.

L. M.

Notizen.

Zur Geschichte der Literatur des Mittelalters*).

Levi ben Abraham, in Francheville bei Toulouse 1258 geboren und von seinem Vater, Abraham ben Chajim, sorgfältig erzogen, machte durch ausgezeichnete Anlagen unterstützt in all den Wissenschaften, die damals in den jüdischen Schulen des südlichen Frankreich eifrig gepflegt wurden, so reißende Fortschritte, daß ihn schon in seinem achtzehnten Jahre eine glänzende literarische Gesellschaft für Grammatik, Mathematik, Astronomie, Philosophie und Theologie als ihren geliebten und bewunderten Meister anerkannte.

*) Nach Carmoly aus einem Aufsatze im Atheneum français.

Dieses vielbegünstigte Frühroth, Vorbote eines ruhmstrahlenden Lebens, ward plötzlich getrübt. Ein unbekanntes Ereigniß — vermuthlich eine unglückliche Liebe — bannte ihn aus dem Vaterhause und dem Kreise seiner Freunde. In Montpellier von Moses Ibn-Tibbon angeregt, verfaßte er (1276, in seinem neunzehnten Jahre) zu seiner Zerstreuung ein hebräisches Gedicht unter dem Titel: „Kescher botte honnefesch wehalechaschim" („Gürtel der Riechfläschchen und der Amulete")*). In den zehn Gesängen sind die Principien der Logik, Physik, Metaphysik und Moral nach Aristotelischer Methode niedergelegt. In der Vorrede spricht er von einem andern prosaischen Werke: „Liwjat Chenn" („Kranz der Anmuth"), auf das, als ein in der Arbeit begriffenes, er in den Randbemerkungen zum genannten Poem öfter hinweist. Es ist eine umfassende Encyklopädie aller Wissenschaften, in zwei großen Partieen. Die erste, „Jochin" überschrieben, hat fünf Abtheilungen: 1) Arithmetik, 2) Geometrie, 3) Astronomie, 4) Physik, 5) Metaphysik. Die zweite, „Boas", besteht nur aus einer Abtheilung in drei Abschnitten; der erste handelt vom Wesen der Propheten, der zweite von den Geheimnissen der Thora, der dritte von dem Schöpfungswerke. Ein vollständiges Manuscript dieses Riesenwerkes kennt man in Europa nicht. Nur Bruchstücke bewahren die Bibliotheken zu Rom, Parma, Oxford, München und Paris. Carmoly vindicirt diesem Levi das Buch über Astronomie (in „Fonds de l'Oratorie" No. 11), das bis jetzt dem Levi ben Gerson zugeschrieben wurde. Die nächsten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens sind in Dunkel gehüllt; wir wissen nur, daß er fortwährend in Montpellier gelebt, dort öffentlich gelehrt, bedeutende Schüler gebildet, unter Anderen Salomon de Lunas, der zu dem Gedichte seines Meisters einen Commentar geschrieben hat. Im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts begegnen wir ihm, der Abfassung antijüdischer Schriften beschuldigt und aus Montpellier verjagt, als verfolgtem Flüchtling in Narbonne, wo er bei dem reichen und gelehrten Salomon Sulani eine Zufluchtsstätte findet. Anklagebriefe auch gegen diesen kamen an Salomon ben Aderet (oder Idoat), den hochberühmten und in größtem Ansehen stehenden Rabbiner zu Barcelona, der nun gegen Sulani Schritte thut. Don Crescas Vidal aus Perpignan, der sich Sulani's annahm, entwirft folgendes Bild von Levi ben Abraham. „Es ist ein Mann, der von frühester Jugend den Wissenschaften obgelegen. Er ist sehr versteckt, so daß Niemand außer seinen vertrauten Freunden in die Tiefe seiner Gedanken dringt. Spricht er mit Jemanden,

*) קשר בתי הנפש והלחשים

den er als eifrigen Anhänger des göttlichen Gesetzes und der Worte unserer Lehre kennt, so benimmt er sich so schlau, daß man nicht weiß, ob man ihn für stolz oder für bescheiden zu halten habe. Ich habe mir alle Mühe gegeben, mir von ihm seine Schriften zeigen zu lassen; er wies mich aber immer mit dem Vorgeben ab, er hätte sie nicht bei der Hand. Indeß versicherten mir Leute, daß er den Bund gebrochen und die heilige Schrift figürlich erklärt habe. Als ich dies dem weisen Sulani mittheilte, erklärte er das Alles für reine Verleumdung; er, Sulani, hätte ihn überall sich streng an die religiösen Vorschriften halten und stets auf dem rechten Wege wandeln sehen. „Hätte ich ihm das Geringste vorzuwerfen gehabt, sagte er, nimmer würde ich ihm eine Zuflucht in meinem Hause gestattet haben. Du siehst also, daß von Levi, dem Du zürnest, der Eine tadelnd, der Andere lobend spricht. Eines jedoch weiß ich von ihm, was mir nicht gefallen will: er unterweist Jeden, ob alt oder jung, der ihn bezahlt, in der chaldäischen Sprache und Schrift" (?). Aderet antwortet darauf, daß ihm mehr als Einer die Irrlehren des Philosophen Levi angezeigt, und es wäre nicht zu dulden, daß ein Mann wie Sulani das böse Beispiel gäbe, diesen Lehren zu folgen. Ueberdies richtete Aderet einen Brief unmittelbar an Sulani, worin er ihn dringend mahnt, Levi von sich zu entfernen. Umsonst vertheidigte sich dieser in einer Zuschrift an den Barceloner großen Lehrer, worin er seiner Beschäftigung mit der Philosophie kein Hehl hat, allein er habe, sagt er, ein eifriges Studium der Wissenschaft und des Talmuds vorangehen lassen. Umsonst, Aderet antwortete ihm scharf und schonungslos. Diese Antwort, von der Sulani Kunde erhielt, machte tiefen Eindruck auf diesen und da er soeben seine Tochter verloren hatte, schrieb er Levi das Unglück zu und wies ihn aus dem Hause. Glücklicherweise nahm ihn sein Vetter Samuel ben Ruben in Beziers bei sich auf und schrieb an Aderet einen langen Brief, worin er mit großem Lobe von Levi spricht und bittet, sich dessen zu erbarmen und nicht auf dessen Feinde und Anschwärzer zu hören; denn er sei unschuldig und ein echter Israelit. Ob Aderet guten Rath annahm oder seine Verfolgungen fortsetzte wissen wir nicht, denn bald darauf, 1306, wurden die Juden aus Frankreich vertrieben, Ankläger wie Angeklagte verschwanden von der Bühne. Die Zeitgeschichte meldet nichts mehr von dem armen Verfolgten.

Die Presse scheint die Härte der Zeitgenossen Levi's gegen diesen getheilt zu haben; denn die oben genannten Werke sowohl, als noch ein drittes „Misrak-Kesef" („Silberne Schale"), eine Art Hochzeitsgedicht zur Vermählung seines Sohnes, sind ungedruckt geblieben. Seine Werke über die heilige Schrift — wenn sie je existirt haben — sind nicht auf uns gekommen. S.

Rabbi Meïr.

Eine biographiſche Skizze von Dr. M. Joël.

(Schluß.)

Außer Tiberias iſt es namentlich Ardiskos, wo wir R. Meïr nicht ſelten, aber immer nur aufenthaltsweiſe antreffen (Erubin 29, Naſir 56). Uſcha ſcheint ſomit alle Synhedrialmitglieder nur dann in ſeinem Schooße vereinigt zu haben, wenn eine gemeinſame Berathung die Anweſenheit Aller erheiſchte, da wir ja auch von einem andern Mitgliede, dem R. Simon ben Jochai, wiſſen, daß er für gewöhnlich ſeinen Wohnſitz nicht in Uſcha, ſondern in Thekoa hatte.

Fragen wir jetzt nach R. Meïr's Auffaſſung des collegialiſchen Verhältniſſes, in welchem er zu den übrigen Synhedriſten ſtand, ſo finden wir auch nach dieſer Seite hin durch die ungewöhnliche Vereinigung der zarteſten Rückſichtnahme mit der männlichſten Beſtimmtheit uns nicht wenig intereſſirt und befriedigt. R. Meïr, ſo berichtet einer ſeiner Schüler (Sabbat 134a), wurde einſt an einem Sabbattage von einem Unwohlſein befallen. Da ſchickten wir uns an, für ihn ein Medicament zu bereiten, deſſen Zubereitung am Sabbat nach ſeiner Anſicht zuläſſig, nach der ſeiner Collegen unſtatthaft iſt. Zu unſerer Verwunderung wollte R. Meïr uns nicht gewähren laſſen. Als wir ihm darauf Vorſtellungen machten, daß er durch ſein Verfahren der Autorität ſeines eigenen Wortes Eintrag thue, antwortete er ruhig: „So lange ich lebe, habe ich es mir nicht in den Sinn kommen laſſen, in irgend Etwas gegen die Lehrmeinungen meiner Collegen zu handeln". Wir werden dieſer Probe von Selbſtverleugnung und Gewiſſenhaftigkeit gegenüber uns nicht wundern, wenn R. Joſe ſeinen Landsleuten, den Bewohnern von Sepphoris, von ſeinem Collegen Meïr nichts Geringeres zu ſagen weiß, als: Er ſei ein großer Menſch, ein

heiliger Menſch, ein Menſch, deſſen Frömmigkeit dabei ſtill und geräuſchlos verlaufe (Jeruſch. Berachot II, 6). Scheinbar im Widerſpruch mit dieſer Selbſtverläugnung, genau genommen aber dieſe Selbſtverleugnung ſelbſt erſt adelnd, inſofern als ihre Quelle die Religioſität und die Einſicht, nicht unmännliche Nachgiebigkeit oder Mangel an Selbſtvertrauen ſich offenbart, iſt das Auftreten R. Meïr's gegen den Naſi, R. Simon. Dieſer mit Recht auf ſeine durch Stellung, Reichthum, Gelehrſamkeit und überaus gemeinnütziges Wirken hervorragenden Ahnen ſtolze und von den Traditionen derſelben erfüllte Mann glaubte es ſich ſchuldig zu ſein, für ſich bei ſeinem Eintritte in's Lehrhaus eine größere Auszeichnung in Anſpruch zu nehmen, als dem Ab-bet-Din und dem Chacham zu Theil wurde. Im Grunde war ſeine Forderung eine gerechte und auch durchaus keine ſo kleinliche, als es beim erſten Anblicke ſcheinen dürfte. Die hervorragende Stellung des Patriarchats auch in Kleinigkeiten war für das Beſtehen einer feſten Disciplin durchaus von der äußerſten Wichtigkeit, und es kann Keinem, der jene Zeiten kennt, entgehen, wie heilſam auf die Einheitlichkeit der religiöſen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen gerade die Conſequenz des Hillel'ſchen Hauſes ſelbſt in minutiöſen Dingen gewirkt hat, ſo wenig wie ſich läugnen läßt, daß faſt bei allen großen Perſönlichkeiten, die dieſem Hauſe entſproſſen waren, neben der eiferſüchtigen Bewachung aller Vorrechte des Patriarchats eine Heiligkeit und Unantaſtbarkeit des Lebenswandels hergeht, die am beſten beweiſt, daß allgemeine, nicht perſönliche Rückſichten ihr Verfahren leiteten. R. Simon fehlte nur darin, daß er, ſtatt ſeine Collegen vorher von ſeinem Vorhaben in Kenntniß zu ſetzen, eines Tages einfach den Befehl gab, daß dem Ab-bet-Din und dem Chacham, wenn ſie in das Lehrhaus treten würden, nicht mehr die früher üblich geweſene, ſondern eine geringere Auszeichnung zu Theil werden ſollte. Da R. Meïr und R. Nathan, unvorbereitet, wie ſie waren, darin nur die Abſicht ſie zu kränken ſehen konnten, ſo faßte erſterer, der dem Naſi an Gelehrſamkeit und Scharfſinn weit überlegen war, den Entſchluß, durch Fragen auf entlegenen Gebieten der Halacha die nicht zureichende Fähigkeit des Patriarchen an den Tag zu bringen und ſo ſeine Abſetzung zu bewirken. Und als der Naſi in Folge deſſen ſowohl ihm als R. Nathan den Beſuch des Lehrhauſes ganz unterſagte, wußten

sie ihre Fragen und Einwände, und so oft die Lösung derselben nicht von Statten gehen wollte, hinterdrein auch diese schriftlich in das Haus zu bringen. Endlich überzeugte man sich, daß man durch die Ausstoßung der beiden Männer mehr der Sache als ihnen geschadet hätte, und R. Jose meinte: „Die Lehre weilet draußen und wir im Hause". Es kam zu einer Aussöhnung, ohne daß jedoch das Patriarchenhaus die Gefahr, die ihm durch R. Meïr gedroht hatte, ihm jemals ganz verzeihen konnte. Seine halachischen Lehrsätze wurden in Zukunft, statt unter seinem Namen, unter der Formel vorgetragen: „Andere sagen"[1]). Erst ein Enkel R. Simon's, überrascht von dem Reichthum und der Wichtigkeit der halachischen Sätze, die alle unter der unscheinbaren Formel: „Andere lehren", ihm mitgetheilt wurden, machte seinen Vater, den damaligen Patriarchen, R. Jehuda den Heiligen, auf das unangemessene Verfahren mit den Worten aufmerksam: „Was sind denn das für Leute, deren reicher Wissensquell unsern Durst löscht und deren Namen wir zum Dank nicht einmal der Erwähnung für werth halten?" Die Antwort seines Vaters: „Das waren Leute, die Deine und Deines väterlichen Hauses Ehre zu untergraben sich unterfingen", befriedigten den edlen, vor der wissenschaftlichen Bedeutung jener „Andern" sich beugenden Jüngling nicht, und man mußte ihm künftighin die Sätze unter veränderter Formel vortragen (Horajot 13b u. 14). Wie hoch übrigens R. Jehuda selbst trotz seiner Eingenommenheit die religiöse Gewissenhaftigkeit Meïr's angeschlagen habe, beweist am unzweideutigsten die Chulin 6b mitgetheilte Thatsache, daß ersterer auf das bloße Zeugniß hin, daß R. Meïr in Bet Scheon eine Krautart gegessen habe, ohne für ihre Verzehntung zu sorgen, den Gesetzesbeschluß publicirte, daß Bet Scheon hinsichtlich der Verzehntung nicht mehr als zu Palästina gehörig anzusehen sei.

Ob sein ungünstiges Verhältniß zum Patriarchen oder welcher andere Grund R. Meïr bewogen habe, gegen das Ende seines Lebens das Land seiner ausgezeichneten Wirksamkeit zu verlassen und nach Kleinasien überzusiedeln, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. So viel ist gewiß, daß er nur mit innerer

1) Auf diesen Vorfall sind natürlich auch die Worte des Jeruschalmi אלו מגלחין init.: בקשו לנדות את ר' מאיר וכו' zu beziehen. (Wie sehr dieses אחרים, das nie in der Mischna vorkommt, wo vielmehr so häufig ר' מאיר genannt wird, noch der Aufklärung bedürfe, wird anderswo dargethan werden. F.)

Entsagung den heiligen Boden mied, und seine letzten Worte legen Zeugniß dafür ab, daß er seine Entfernung als ein Exil ansah. R. Meïr, so berichtet der Jeruschalmi (Kilaim Ende), starb in Kleinasien. Auf seinem Sterbebette sagte er: „Verkündet den Palästinensern, daß sie hier ihren Lehrer finden". Er wollte damit andeuten, daß sie die Verpflichtung hätten, seine Leiche nach Palästina zu schaffen. Und so groß war seine Anhänglichkeit an das heilige Land, daß er einstweilen, bis die Palästinenser sich ihrer Pflicht würden entledigt haben, seine Leiche an den Meeresstrand setzen hieß, weil Palästina selbst meerbegrenzt sei[2]).

R. Meïr's geistige Hinterlassenschaft ist so umfangreich und zugleich so innig in die Gesammthinterlassenschaft jener Jahrhunderte verwebt, daß ein getreuer Bericht über dieselbe nichts anderes hieße, als über sämmtliche Ordnungen der Mischna bis in die einzelnen Halacha's sich verbreiten. Wir müssen für unsern Zweck uns darauf beschränken, nur den Theil seiner Lehren und Aussprüche, die das entworfene Bild des großen Mannes nach der religiös sittlichen oder socialen Seite seines Wesens zu vervollständigen geeignet sind, hier nachzutragen. Als den eigentlichen Zweck des Lebens sieht er die Beschäftigung mit der Wissenschaft oder genauer mit dem Inhalte des göttlichen Gesetzes an. Aus dieser Thätigkeit, wenn um ihrer selbst willen getrieben, folgen ihm mit Nothwendigkeit alle jene sittlichen Eigenschaften, die das Leben des Menschen beseligen und von denen ihm neben der allgemeinsten, der Gottesfurcht, die Bescheidenheit, die Langmuth, die keine Beleidigungen nachtragende Versöhnlichkeit obenanstehen. Näher bestimmt er das durch die Kenntniß des göttlichen Wortes zu erreichende Ziel als die Liebe zu Gott und zu den Menschen, und zwar als die sich thatsächlich in dem Verbreiten von Freude um sich her

2) Offenbar ist dies der Zusammenhang der sonst zusammenhangslos aussehenden Stelle: הא משיחכון דידכון ואפילו כן אמר לן וכו׳. Merkwürdig ist, daß hier das Wort משיח unzweifelhaft in einer viel allgemeinern Bedeutung auftritt, als sonst nachweisbar. (Fast alle Commentatoren nehmen dieses משיחכון in dem angegebenen Sinne und scheinen kaum das Befremdende, fast Unsinnige dieser Auffassung zu fühlen. משיחכון ist aber von שיח „durch euer Gerede"; R. Meïr sagte dieses „daß ich hier (außerhalb Palästina) sterbe, kommt durch euer Gerede", durch irgend eine Verleumdung oder durch den gedachten Streit mit dem Nasi. F.)

beweisende Liebe (Abot 6, 1). Diese Ansicht von der Bedeutung des Gesetzesstudiums für das Leben in Verbindung mit dem Gebote der Nächstenliebe erzeugt naturgemäß die Verpflichtung, das Gesetz nach Kräften auch Andern mitzutheilen. Wirklich lautet ein Satz Meïr's: Wer Thora lernt, ohne sie weiter zu lehren, der ist ein Verächter des göttlichen Wortes (Synhedr. 69). Die Methode, die er für den Unterricht darin vorschreibt, ist Kürze und Präcision der Ausdrucksweise (Pesachim 3b). Ueber das Verhalten zu dem Inhalte der Gotteslehre spricht er einen Satz aus, der an den Sokratischen Satz von der Einheit aller Tugenden erinnert. Wer sich gegen einen Theil der Gotteslehre negirend verhält, verhält sich negirend auch gegen alle übrigen Theile. Unbeschadet jedoch dieser Idealität seiner sittlichen Principien, welche, negativ gewandt, consequenterweise auch die Vorschrift einschließen, dem Erwerb so wenig als nur irgend die Verhältnisse es gestatten sich hinzugeben (Abot 4, 12), ist er dem Handwerke durchaus nicht abgeneigt, wenn es — ein gewiß charakteristischer und von seinem den Zusammenhang der Dinge tief begreifenden Geiste zeugender Zusatz — ein reinliches Handwerk ist. Seine Vorschrift, die Wahl desselben betreffend, lautet: „Der Mensch lasse seine Kinder ein reinliches und die Körperkraft nicht allzu sehr herausforderndes Handwerk lernen und wende sich im Gebete zu dem, dessen ist der Reichthum und die Besitzthümer, denn es gibt kein Handwerk, das nicht Beides enthielte, den Reichthum und die Armuth. In Wahrheit jedoch kommen beide, Reichthum sowohl als Armuth, nicht vom Geschäfte, sondern Alles geht nach Verdienst" (Kidduschin 82a). Der bei dieser Gelegenheit ausgesprochene Satz, daß Alles nach Verdienst gehe und der darin liegende feste Glaube an das gerechte Walten einer Vorsehung, ein Glaube, dem er auch in den Worten: „Der Mensch wird mit dem Maße gemessen, mit dem er selbst mißt" und in ähnlichen einen anders gewandten Ausdruck gegeben, ist für ihn zugleich der unerschütterlichste Beweis für die Fortdauer des Menschen nach dem Tode. „Gott ist ein zuverlässiger Hüter", antwortet er einem ihn über diesen Punkt befragenden Heiden. „Wir dürfen also nicht fürchten, daß er uns die ihm anvertrauten Pfänder (die Todten) vorenthalten werde" (Midrasch Kohelet zu Cap. 5. V. 10). Wir fügen hier, da der Glaube an die Unsterblichkeit mit der Ansicht von der Bedeu-

tung des Menschen überhaupt zu allen Zeiten einen leicht begreiflichen Zusammenhang hatte, einen in der zwanglosen Weise der Hagada ausgesprochenen Satz Meïr's an, aus dem sich abnehmen läßt, wie durchdrungen er von der Höhe und Würde der Menschennatur war. Der Mensch, lehrt er, steht höher als ein Engel, da es in der Schrift heißt: „Er wird seinem Engel befehlen, daß er dich hüte." Höher aber steht das, was gehütet wird, als der Hüter. Aus dieser Schätzung des Menschen um seiner selbst willen läßt sich einerseits seine großartige Toleranz gegen Heiden und Andersdenkende (Synh. 59, Pesachim 20), andererseits der bei ihm in ungewöhnlichem Grade vertretene Wohlthätigkeitssinn ableiten. Wir glauben nicht zu weit zu gehen, wenn wir von letzterm annehmen, daß er auf viele seiner halachischen Meinungen von entscheidendem Einflusse gewesen sei. Beispielsweise ist er in den Mischnajot Pea 4, 11, 5, 3, 7, 5 bei den dort vorkommenden Controversen immer auf Seiten der Armen. Belehrend in dieser Hinsicht ist auch die (Baba Batra 10) mitgetheilte Antwort R. Meïr's auf eine von Heiden aufgeworfene, freilich mehr als oberflächliche Frage: „Wenn Euer Gott die Armen liebt, warum läßt er sie arm sein?" „Damit", entgegnet er auf ihren Standpunkt eingehend, „wir ihre Ernährung übernehmen und, indem wir fremdem Uebel abhelfen, so zugleich das Mittel finden, eigener Schuld Verzeihung zu erwirken". Daß R. Meïr im Verkehr die strengste Rechtlichkeit gewahrt wissen will, braucht nicht gesagt zu werden. Wohl aber verdienen manche seiner Sätze, die den Grad der Gewissenhaftigkeit, die Andern gegenüber zu beobachten sei, näher bestimmen, eine Erwähnung. Es ist als Betrug anzusehen, lehrt R. Meïr, wenn wir in Jemand dringen, bei uns zu speisen, wenn oder vielmehr weil wir wissen, daß er nicht bei uns speisen wird, ebenso ihm Geschenke zu schicken in der Ueberzeugung, daß er sie nicht annimmt. Dieser Satz wird denn auch unbedingt anerkannt mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß diese Erschleichung fremden Wohlwollens in gleicher Weise einem Heiden als einem Israeliten gegenüber sündlich sei (Chulin 94a). Ein anderer Satz R. Meïr's lautet: Wer über die Sache seines Nächsten, er mag sie als Hüter oder in Folge irgend eines Auftrages in seine Hände bekommen haben, im Geringsten anders verfügt, als der Wille des Eigenthümers besagt, ist einem Räuber fremden Gutes gleichzustellen (Bab.

Mez. 78a). Diesen Satz dehnt er auch auf den Empfänger eines Geschenkes aus, der es durchaus in dem Sinne zu verwenden verpflichtet ist, in welchem der Geber es ihm zugestellt hat.

Zeugt demnach ein großer Theil seiner Sätze sowohl als deren praktische Bewahrheitung, seine Handlungen, von einer durch Religion und Sittlichkeit durch und durch bestimmten Sicherheit und Reinheit der Lebensanschauung, so belehrt uns manche von ihm aufbewahrte Aeußerung über seine gewandte und geistreiche Art, Verhältnisse und Personen aufzufassen und zu behandeln. Abgesehen von vielen durch Anwendbarkeit und Präcision gefälligen, im Munde der Spätern lebenden Sprüchen (Sabbat 152. Genesis rab. 43), sind uns Gespräche mit Heiden überliefert, die namentlich dadurch interessiren, daß er ihre oft blos zu eristischen Zwecken aufgegebenen Fragen mit Feinheit in derselben spielenden Weise beantwortet. Ein Beispiel statt vieler. Ein Heide fragte den R. Meïr: Ihr behauptet ja, Jakob sei ein redlicher Mann gewesen; warum hat er denn nun, da er Gott den Zehnten von Allem versprochen, nur den Stamm Levi, also $^1/_{12}$ seiner Söhne, als einen gottgeweihten abgesondert? R. Meïr erwiderte ruhig: Er hatte sogar 14 Söhne, da er ausdrücklich erklärt, daß er seine Enkel, Ephraim und Menasche, wie Reuben und Schimon ansehen wolle. Nun, meinte der Heide, je mehr Mehl, desto mehr Wasser! Allerdings, erwiderte R. Meïr, nur ist zu bedenken, daß seine Söhne von 4 Müttern abstammen, 4 von ihnen also bereits durch die Erstgeburt heilig sind, so daß er von den übrigbleibenden 10 ganz richtig $^1/_{10}$ abgesondert hat. Der Heide war über dieses natürlich nicht ernst gemeinte Impromptü so entzückt, daß er die Nation glücklich pries, zu der R. Meïr gehörte (Genesis rab. 69). Diese Gewandtheit R. Meïr's, so zu sagen ex tempore eine schlagende Antwort zu geben, war so allgemein anerkannt, daß die Synhedristen, von einer hochstehenden Person aufgefordert, aus ihrer Mitte einen Mann zu senden, der auf vorgelegte Fragen Rede stehen könne, als den passendsten von ihnen R. Meïr ausersahen, der auch seiner Mission sich vortrefflich entledigte (Midrasch Kohelet zu C. 1. V. 9).

Lange nach seinem Tode lebte die Erinnerung an ihn und an seine ausgezeichneten Eigenschaften, und die Stimme des Volkes ehrte ihn in den überschwänglichsten Ausdrücken. „Der

Stab R. Meïr's", sagte das Sprüchwort, „macht weise" (Jeruſch. Ned. 1, 11). Möge dieſes Andenken an ihn auch in uns, denen es vergönnt iſt, durch die übrig gebliebenen Fragmente wenigſtens annäherungsweiſe eine Vorſtellung von dieſer eminenten Perſönlichkeit zu gewinnen, fortleben und uns in der Ueberzeugung kräftigen, daß Männer, die ihren Geiſt und ihr Herz mit Hingebung an den Lehren des Judenthums genährt, zu allen Zeiten eine Höhe der religiöſen und ſittlichen Bildung erklommen haben, über die kein Zeitalter und keine Bildungsſtufe hinausgekommen zu ſein ſich rühmen darf.

Die Juden in den Oaſengebieten der Saharra von Tuggurt und Suf.

Aus einem Reiſeberichte von K. Zill; mitgetheilt von M. Schwarzauer in Dresden.

Alle Nachrichten, die wir bisher von den Reiſenden über transatlantiſche Juden erhalten haben, tragen den Charakter der Oberflächlichkeit und des Vorurtheils. Mineralogie und Botanik ſind ihnen unverhältnißmäßig weit höhere Reiſezwecke, als Juden und Judenthum. Nur wenn letzteres ungeſucht ihnen begegnet, erfahren wir Etwas, was zu wiſſen am wenigſten uns intereſſirt. Und in der That ſind mehr zu erwarten wir nicht berechtigt. Das Judenthum in ſeiner geſchichtlichen und wiſſenſchaftlichen Bedeutung iſt der Vielzahl der Touriſten eine terra incognita. Was nicht geſucht, wird auch nicht gefunden; und wenn ein neckiſcher Zufall es ihnen als Abenteuer in den Weg führt, ſo iſt es ſolchen Reiſenden, was die Brille einem Blinden. — Wem ſollte und wollte, bei und unter ſolchen Verhältniſſen, die Frage nicht von ſelbſt ſich aufdrängen: Warum hat das Wohl und Wehe der zerſtreuten Brüder auf dem Erdenrunde noch keinen Großen (Reichen) in Iſrael begeiſtert, einen mit Wiſſenſchaft und ſonſtigen Fähigkeiten Ausgerüſteten mit dem nöthigen Schutze und der Empfehlung von Oben zu verſehen und ihn auszuſenden, daß er hingehe und mit Rath und That aufrichte im Leben und im Glauben die vielleicht allzu hülfloſen Glaubensgenoſſen, damit immer mehr

ein großes Band der Erkenntniß und des religiös-nationalen Selbstbewußtseins inniger umschlinge Kenesset Israel?

Sollte der Geist eines Benjamin aus Tudela dem neunzehnten Jahrhundert ganz entfremdet sein? — „Jüdische Reisende" gibt es genug! Selbst einer der Dreigestirne der Reisenden ins Innere von Afrika, der bald lebend, bald todt geglaubte Herr B., soll geborner Jude sein. — Aber die confessionelle Geburt des Touristen ist uns gleichgültig, seine jüdisch-historische und theologische Befähigung, seine Liebe zu dem und seine höhern Zwecke für das Judenthum sind es, die wesentliche Forderung für uns sein müssen. Trotz der bösen Dämonen, der Asa und Asael der Gegenwart, des Materialismus und Indifferentismus, dieser innern Feinde alles höhern jüdischen Interesses, glauben wir nicht an die Fruchtlosigkeit der Anregung dieses Themas. Hat ja die Kunst ihren jüdischen Mäcen gefunden, durch ein jährliches Stipendium, ihren jüdischen Priestern Kunstreisen zu ermöglichen! Ja, selbst der historische Rest, die Restauration mittelalterlicher jüdischer Antiquitäten am Rhein, haben ihre israelitischen Interessenten gefunden! (Wie sich das Judenthum zur Archäologie verhält, besprechen wir nächstens.)

Wir haben namentlich deshalb hier Gelegenheit genommen, für dieses zweifelsohne höchst verdienstliche Unternehmen anzuregen, weil durch diesen Reisebericht, betreffend unsere Glaubensgenossen in den Oasengebieten der Saharra, zu Algerien gehörig, so recht klar vor Augen tritt, wie ganz anders die Nachrichten sein würden, wenn ein Glaubensgenosse dem andern begegnet, „wenn das Herz sich zum Herzen gefunden hätte!"

Die magern Berichte unseres Reisenden über die Juden in der Saharra sind das Resultat der puren Zufälligkeit. Herr Zill, ein Deutscher, verlangt von der französischen Commandantur, Herrn v. Germain, einen zuverlässigen Dolmetsch, und als solchen empfiehlt ihm dieser einen Juden aus Algier, ansässig zu Biskra, Namens Isaak Azula, französisch wie seine Muttersprache sprechend, und dieser ist es der unsern Reisenden mit den Juden zusammenführt. Größere Humanität und Bildung, die er bei diesen mehr als bei den Arabern findet, veranlassen denselben, sich ihnen enger anzuschließen. In Tuggurt fand Herr Zill sehr viele Juden, da diese aber weder zum Pflanzen- noch zum Mineralreiche gehören, so liegen sie außer-

halb seines Reisezweckes und wir erfahren nichts von ihnen. Doch lassen wir nun unsern Reisenden endlich selbst reden:

Bald aber ließ mich der Anblick von Taghzut, das wir in geringer Entfernung auf einer kleinen Anhöhe vor uns liegen sahen, dies kleine Ungemach vergessen; unsere, die Nähe eines neuen Ruhepunktes witternden Saumthiere, verdoppelten ihren Schritt, und gegen neun Uhr langten wir an dem nordöstlichen Thore dieser Ortschaft an. Hier fanden wir die israelitischen Einwohner der Stadt, die etwa vier Familien ausmachen, in ihren Festkleidern, denn es war um die Zeit ihrer Ostern; von unserer Ankunft unterrichtet, hatten sie uns erwartet, und schüttelten mir jetzt treuherzig die Hand, während sie ihren Glaubensgenossen Isaak mit großer Inbrunst umarmten und küßten. Der Aelteste dieser Israeliten, David Ben-Khalfa, hieß ohne weitere Umstände unsere Geffla nach seiner Wohnung ziehen, was unserem Amara eben nicht sehr zuzusagen schien; allein da ich das gastfreundliche Anerbieten des guten Alten angenommen hatte, so mußte er sich wohl fügen und wir zogen, von der kleinen Schaar Juden gefolgt, welcher sich bald alles, was unsern Zug erblicken konnte, beigesellte, zu Taghzut ein.

Die Behausung des Juden David befand sich in dem östlichen Theile der Stadt; der Hof derselben bildete ein großes Viereck, welches auf drei Seiten mit Wohngebäuden und Galerien umgeben war; so groß er war ward er augenblicklich mit Menschen angefüllt, welche sich bis unter die Galerie, wo ich mich auf einen Teppich niedergelassen, drängten, so daß ich mich kaum rühren konnte. Vergebens suchte sich Isaak eine Wichtigkeit zu geben, indem er sich hier und da zu thun machte, sich scheltend und stoßend durch das Gewühl drängte, und zuletzt gar meine Doppelflinte und meine Pistolen, unter dem Vorwand sie auszuladen, abschoß. Die Schelme lachten ihm nur ins Gesicht, indem sie ihn spöttisch fragten, warum er beim Losbrennen der Gewehre die Augen zugedrückt habe.

Die Ankunft der Aeltesten der Dschemnah von Taghzut befreiete mich von dem zudringlichen Plebs; auf ihren Befehl zog sich Jedermann zurück, und sie ließen sich nach den ersten Begrüßungen auf meine Einladung zu mir auf den Teppich nieder. Sidi-Dschellali, einer dieser Väter der Stadt, der den Sprecher machte, las das ihm dargebotene Empfehlungsschreiben des Scheich von Tuggurt, worauf er mir den Vorschlag machte,

eine eigene Wohnung, die mir der Rath zurecht machen laſſen wollte, zu beziehen, wohin man mir regelmäßig die Diffa für mich und meine Leute, und die Alfa für unſere Pferde ſenden würde. Ich dankte dem Rathe, da ich es vorzog, für meinen ſich etwas in die Länge ziehenden hieſigen Aufenthalt bei dem Juden David zu wohnen, nahm jedoch die Futterlieferung für die Pferde mit Erkenntlichkeit an.

Die Dſchemmah verabſchiedete ſich jetzt, nachdem ſie mich zuvor gebeten hatte, mich für alles was mir zu wünſchen übrig bliebe, ohne Rückhalt an ſie zu wenden. David war ſeinerſeits entzückt über den Vorzug, den ich ſeinem Hauſe vor dem des Dar-Diaf der Aelteſten gegeben; er küßte mir einmal über das andere die Hand, mit der wiederholten Verſicherung, daß er Alles aufbieten werde, mir meinen Aufenthalt bei ihm ſo angenehm als möglich zu machen. Auf ſeinem Befehl ward mein Gepäck in der in einem Seitenflügel des Hauſes befindlichen Wohnung ſeines älteſten Sohnes, dasjenige Iſaaks aber in einer eigenen untergebracht, und die mittlere offene Galerie mit weichen Matten und Teppichen belegt, um mir und meinem Dolmetſcher zur gemeinſchaftlichen Schlafſtätte zu dienen. Amara wollte als guter Muſelmann nicht bei einem Juden wohnen und eſſen, und ſuchte daher bei einem Bekannten in der Stadt ſein Unterkommen.

Die zu Taghzut wohnenden Juden ſind alle mit einander verwandt, und bilden mit einigen zu G'mar und El-Wed anſäſſigen Familien ein echt patriarchaliſches Völkchen. Dieſe Leute ſind fern von dem ſchmutzigen Schacher; die Reichen unter ihnen treiben einen Großhandel mit in der Saharra gefertigten Kleidungsſtücken, und ſind zugleich Eigenthümer von Palmgärten; andere treiben verſchiedene Handthierungen und ſind Gold- und Silberarbeiter, Blechſchmiede, Kardätſchen- und Wollkammmacher u. ſ. w. Dieſe letzteren ziehen einige Monate im Jahre in den verſchiedenen Städten der Saharra herum, um daſelbſt ihre Handwerke auszuüben, und kehren dann mit dem verdienten Gelde zu ihren Familien zurück. In jeder der drei genannten Städte iſt das älteſte Familienhaupt Prieſter (?) der moſaiſchen Religion, und in ſeinem Hauſe verſammeln ſich jeden Abend alle Iſraeliten männlichen Geſchlechts zum Gebet. Zu Taghzut war es mein neuer Gaſtfreund David Ben-Khalfa, dem die prieſterlichen Functionen ſeiner Religion oblagen. Die

mohamedanische Bevölkerung von Suf beweist sich ziemlich tolerant gegen die Juden, nur sind diese genöthigt einen schwarzen Turban als Unterscheidungszeichen zu tragen, und es gereichte den hiesigen Moslemin zum wahren Scandal, als sie den frechen Isaak mit dem kameelhaarenen Strang der Araber um den Kopf einherstolziren sahen, und nur seine Eigenschaft als officieller Dolmetscher des unter dem Schutz des Scheich von Tuggurt reisenden Fremden vermochte ihm Demüthigungen zu ersparen, die ihm in jedem andern Falle reichlich zu Theil geworden wäre. Der einzige Act von Unduldsamkeit, worüber die Juden zu Suf bittere Beschwerde führen, war das ausdrückliche Verbot von Seiten der Ortsbehörden, zur Osterzeit ihre Thora auszustellen (?); auch wünschten sie namentlich deshalb die Unterwerfung der Suafa unter französische Herrschaft, weil ihnen dann sicher die duldsamern Christen unbedingt freie Ausübung ihrer Religion gestatten würden.

Die Familie, von welcher David das Haupt war, bestand aus seiner Frau Rachel, einer 15jährigen Tochter und zwei verheiratheten Söhnen, wovon der ältere im väterlichen Hause wohnte; auch ein unbemittelter Neffe Davids wohnte mit Frau und Kindern in einem der Seitengebäude des Hauses, wo der gute Oheim den größten Theil zur Unterhaltung dieser Familie beitrug. Es besteht überhaupt bei dieser kleinen Gemeinde die schöne Sitte, daß dieselbe keines ihrer ärmern Mitglieder Noth leiden läßt, und ein Familienvater, der durch irgend einen unglücklichen Zufall außer Stand gesetzt wird zu arbeiten, ist daher jeder Sorge für seine und seiner Angehörigen Zukunft enthoben. So ward ein blinder Mann mit seiner Familie ganz auf Kosten seiner Gemeinde erhalten; das ganze Jahr hindurch wurde diese Familie hinlänglich mit Nahrung und Kleidung versorgt, und der arme Blinde, um doch wenigstens durch etwas seine Erkenntlichkeit zu beweisen, machte dafür bei festlichen Anlässen den Spaßmacher, zur Ergötzung seiner mildthätigen Glaubensbrüder, und war daher bei jedem Festmahl ein stets willkommener Gast.

Die Tracht dieser Israeliten männlichen Geschlechts ist ungefähr diejenige der gemeinen Araber, und unterscheidet sich von der letztern nur durch die schon erwähnte schwarze Kopfbinde, die bei Wohlhabenden immer von schwarzem Taffet ist; dagegen bietet diejenige der Frauen ein auffallendes Gemisch

von Luxus und fast an unreinliche Aermlichkeit grenzende Schlichtheit dar. Zu dem gewöhnlichen Hausgewand der Araberinnen aus blauem Kattun oder ungefärbter Wolle tragen sie eine Unzahl großer, schwerer, silberner Ringe in den Ohren, u. dgl. Spangen an Armen und Beinen; bei den Reichen, wie z. B. bei der Mutter Rachel, sind diese Geschmeide sogar aus massivem Golde. Es war wirklich ein sonderbarer Anblick, wenn Frau David Ben-Khalfa mit ihren goldbespangten Armen in den großen schwarzen Kochtopf fuhr und rüstig darin herumscheuerte, oder sich neben die heimkehrenden Ziegen setzte und die irdene Milchschüssel zwischen ihre goldenen Fußbänder einklemmte. So mögen ungefähr die Gattinnen der Erzväter des alten Testaments ausgesehen haben.

Gegen Mittag ward uns durch die Bemühung Rachels eine Mahlzeit zu Theil, wie sie ein Fürst in der Saharra nicht besser haben konnte. Auf eine aus in Fleischbrühe gekochten Zwiebeln, Kohl und Kürbisschnitten, mit beigemengten Stückchen Schaffett bestehende Kraftsuppe, wobei der Filfil[1]) oder rothe Pfeffer nicht gespart war, folgten verschiedene Ragouts von Schaffleisch, mit Zwischengerichten von in Essig eingemachten Citronen, eingesalzenen Oliven und getrockneten Aprikosen, nebst auserlesenen Datteln und getrockneten Feigen zum Nachtisch. Während des Essens circulirten porcellanene Schälchen mit vortrefflichem Branntwein, welcher von Vater David selbst aus Datteln gebrannt worden war; dabei trank einer auf des andern Gesundheit, indem sie die Hände, worin sie die Schälchen zum Munde zu führen im Begriffe waren, miteinander kreuzten und dieselben wechselseitig küßten. Dies und das mühsame Herausfischen der Suppenbrocken mit den Fingern ist das einzige dem Fremden Ungewohnte und folglich Beschwerliche bei den Gastmählern in der Saharra, worein man sich aber, bei einigem guten Willen, bald fügen lernt.

Nach Sonnenuntergang kamen die Juden zu Taghzut, und mit ihnen diejenigen von G'mar, welche letztere zugleich ihre Neugierde befriedigen wollten, zum Gebet. David sprach die Gebete vor, und die Uebrigen riefen am Schlusse jedesmal „Amen" aus. Ein kleiner Junge mochte mein Schweigen anstößig gefunden haben und rief mir wiederholt zu, mit einem

1) Wahrscheinlich das chaldäische פִּלְפֵּל, Pfeffer. S.

Ausdruck unwilligen Ernstes in seinem runden Gesichtchen: „Ei, so sprich doch Amen!“

Am folgenden Morgen besuchte mich der Scheich-el-Hadsch-Salem, Vorstand der Dschemmah von El-G'ma und Anführer der Einwohner dieser Stadt in Kriegszeiten. Er begrüßte mich freundlich und sagte: „Ich muß wohl zu Dir kommen, da Du mir nicht die Ehre erweisen wolltest bei mir abzusteigen. Die Küche Davids ist freilich besser als die meinige, denn die Juden sind Leckermäuler und wissen ihres Bauches wohl zu pflegen; auch habe ich Dir keinen Schrap (Wein oder Branntwein)[2]) anzubieten, welchen dein gegenwärtiger Wirth nie ausgehen läßt, allein Du hättest bei mir jedenfalls was mein Haus vermag, und dabei ein aufrichtiges Herz gefunden“. Ich dankte ihm für seine Gewogenheit ff.

David Ben-Khalfa hatte bei meiner Unterredung mit El-Hadsch-Salem einen stummen Zuhörer abgegeben, allein als dieser sich entfernt hatte, drang er auf eine so rührende Weise in mich bei ihm zu bleiben, wo er mich besser als sein eigen Kind halten wollte, daß ich unmöglich daran denken konnte ein Haus zu verlassen, wo man mich so gut empfangen hatte und mir so freundlich zugeneigt war, zumal da ich nirgends freier und unabhängiger leben konnte. Der gute Mann war fast außer sich vor Freude, als ich ihm sagte, daß ich, weit entfernt eine liebenswürdige Familie, die mich mit so zuvorkommender Gastfreundschaft aufgenommen, verlassen zu wollen, vielmehr gesonnen sei mein Hauptquartier bei ihm aufzuschlagen, und noch an demselben Tage erfuhren alle Juden, daß ich ihm vor dem Scheich von El-G'mar den Vorzug gegeben. Ich hatte auch nie die geringste Ursache, diesen meinen Entschluß zu bereuen, denn während meines ganzen Aufenthaltes bei diesen braven Leuten war ich stets der Gegenstand der zartesten Aufmerksamkeit und der liebenswürdigsten Zuvorkommenheit.

Am zweiten Tage nach meiner Ankunft zu Taghzut ersuchte mich Salomon, Davids Neffe, sein Kind, das an den Pocken krank lag, zu besuchen. Das arme Würmchen war auf den bloßen Sand gebettet, welcher auf den eiternden Pocken, womit

2) Vgl. hierzu ברכות מ"ר אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל סעודה שאין בה שריף אינה סעודה und die Commentatoren das. S.

es über und über bedeckt war, eine Kruste gebildet hatte. Das Kind war dem Todeskampfe nahe, und ich sagte daher den Eltern, daß es allen Zeichen nach den Abend nicht erleben würde. Da es aber noch den ganzen Nachmittag lebte, und es sogar scheinbar besser mit ihm ward, so begannen sie zu glauben, daß mein Ausspruch kein Orakel sei. Desto größer war ihr Schmerz, als es auf einmal fast unvermerkt in den Armen seiner Mutter verschied. Diese stürzte schreiend heraus auf den Hof, und fing an sich das Gesicht mit den Nägeln zu zerkratzen; David und seine Frau aber gaben dies nicht zu und führten sie in ihre Stube, wo sie sie nur mit vieler Mühe etwas beruhigen konnten. Der vernünftige Patriarch verbot allen Ernstes die bei den Israeliten wie bei den Moslemin übliche Todtenklage, die nur einen Schwarm überlästiger Neugieriger herbeigezogen hätte, und die Anstalten zur Beerdigung wurden daher in aller Stille getroffen. Es ward ein Stück neuen weißen Baumwollenzeuges herbeigebracht, an welches David an verschiedenen Orten die sogenannten Schaufäden (?) befestigte, und dann der Leichnam in dasselbe eingehüllt und auf eine Bahre von Palmzweigen gelegt.

Da die Israeliten wie die Mohamedaner ihre Todten sobald als möglich zur Erde bestatten, es zudem schon spät am Tage war und der Begräbnißplatz über eine Meile nordwestlich von G'mar lag, so setzte sich der kleine Leichenzug unverzüglich in Bewegung. Unterwegs wechselten die Männer fast jeden Augenblick mit dem Tragen der Bahre ab, und wenn einer einige Minuten lang getragen hatte, so schob sich ein Anderer stillschweigend an seine Stelle. Ich selbst nahm einige Male einen der Tragstäbe auf meine Schulter, und stieg durch diesen Act der Theilnahme um ein Bedeutendes in der Achtung der Leidtragenden.

Die Sonne war im Sinken, als der Trauerzug auf dem Gottesacker, wo große Gypskrystalle die Ruhestätte der früher Dahingegangenen bezeichnen, ankam. Die Leiche wurde niedergesetzt und ein Gebet über dieselbe gesprochen, während dessen zwei Männer ein Grab in dem lockern Sande eröffneten und die Seiten desselben mit Stücken von Palmholz, die man zu diesem Zwecke mitgebracht hatte, befestigten. Nachdem die Leiche hineingelegt war, wurden ähnliche Holzstücke wie ein Dach über dieselbe angebracht, worauf jeder der Anwesenden eine Hand

voll Sand darauf warf und das Grab vollends geschlossen wurde. Nach vollendeter Beerdigung sprach David noch ein langes feierliches Gebet, wozu die Umstehenden bei jeder Abtheilung desselben ihr „Amin" sprachen.

Das Abendroth verklärte die biblischen Gestalten der noch einmal leise für sich hinbetenden Kinder Israels, und mein Geist fühlte sich in höhere Sphären erhoben. Ja, gewiß, die Erde ist überall des Herrn. Ueberall erkennt der Sterbliche ein unendliches Wesen, nenne er es nun Jehova oder Gott, Tiru oder Brama, sowie seine eigene Nichtigkeit an dem Grabe seiner Lieben. Vielleicht umschließt auch bald meinen Leib der Sand der Wüste, oder meine Gebeine bleichen unbeweint und unbegraben in der weiten Einöde, und der über meinen Schädel stolpernde Araber zieht gleichgültig vorüber.

Unter solchen melancholischen Gedanken trat ich meinen Rückweg an; meine Begleiter mochten in ähnliche Betrachtungen vertieft sein, denn kein Laut unterbrach auf dem ganzen Wege die Stille des Abends, und bei unserer Rückkunft nach Taghzut zog sich Jeder still wie er gekommen war nach seiner Behausung zurück.

Mein immer aufmerksamer Gastfreund David wollte nicht, daß mir während der in Folge dieses Todtenfalles von ihm und seiner Familie streng beobachteten Fasten auch nur das Mindeste abgehe, und kaufte daher einen sehr schönen Fettschwanzhammel. Dieser Einkauf erregte die Eifersucht seiner liebreichen Nachbarn, und während ich einen Spaziergang durch die Stadt machte, brachten einige Moslemin ein mageres Schaf in den Hof Davids, und führten dafür seinen schönen Hammel mit sich fort, indem sie ihm höhnisch bemerkten, daß ein Jude nicht so fett zu speisen brauche. Bei meiner Zurückkunft erzählte mir David diesen Vorgang und sagte mir, daß dies einer der unzähligen Streiche sei, welche sich die mohamedanische Bevölkerung tagtäglich den armen Juden zu spielen erlaube. Ich sandte unverzüglich zu dem Vorsteher Sidi-Dschellali, welchem ich sagen ließ, daß der Hammel mein Eigenthum sei und ich deshalb hoffe, daß er mir zu meinem Rechte verhelfen werde. Dieser begab sich in eigener Person zu den Leuten, welche diesen erzwungenen Tausch bewerkstelligt hatten, und ehe eine Stunde verging war David wieder im Besitze seines Hammels, welcher

alsobald geschlachtet und aufgehoben wurde, damit ihm nicht noch ein anderweitiger Unfall widerfahre.

Aus London.

Das im v. Jahre erschienene The pictoral Handbook of London[1]) bringt unter der Aufschrift Jews-Synagogues and Schools einen Artikel über die Niederlassung der Juden in England, deren gegenwärtige Anzahl, Religions- und Unterrichtsanstalten u. a. m., dem wir Folgendes entnehmen.

Die Niederlassung der Juden in England ist auf zwei Perioden zurückzuführen, deren eine mit ihrer Verbannung durch Eduard I. endigt, die zweite mit der Anwesenheit des Menasse ben Israel in England im J. 1655 beginnt. Ueber ihren Aufenthalt in England im J. 750 liegen Beweise vor in den von Ecbright, Bischof von York, in diesem Jahre erlassenen Canonen, die Warnungen gegen „das Annehmen jüd. Sitten oder mit den Juden zu essen" enthalten; ferner in der Geschichte der Abtei Croyland. — Unter Eduard dem Bekenner betrachtete man die Juden als der unmittelbaren Autorität des Königs und dessen besonderem Schutze unterworfen[2]). — Wilhelm der Eroberer munterte sie auf, sich in dem von ihm eroberten Lande ansässig zu machen. Es wird allgemein angenommen, daß mehrere Städte, deren Namen im Laufe der Zeit verloren gegangen sind, ihnen zur Niederlassung gestattet wurden. Eine bedeutende Anzahl Juden besetzte sich zu Oxford im Jahre 1076; und bald hierauf besaßen sie die meisten Häuser in den Kirchspielen St. Edward und Aldgate, welche die große und kleine Judengasse (Jewry) genannt wurden. Manche dieser Häuser wurden, da sich dort die Gelehrten zum Studium versammelten, „Hallen" genannt[3]), und waren bekannt unter den Namen Moseshall, Jakobshall, Lumbardshall.

1) Das malerische Handbuch Londons. Der vollständige Titel ist: The pictoral Handbook of London, comprising its Antiquities, Architecture, Arts, Manufacture, Trade, Social, Literary, and Sicentific Institutions, Exhibitions and Galleries of Art. London. Henry G. Bohn. 1854.

2) Die deutschen Reichskammerknechte. Der Geist des christlichen Mittelalters allenthalben derselbe.

3) בתי מדרשות. Die Juden bezeichneten also würdig ihre Niederlassung.

Zu Oxford war urkundlich die erste Synagoge, doch auch zu London war eine bald nach dieser Zeit; die Judengassen erstreckten sich nach zwei Seiten, deren eine jetzt den Namen Gresham Street, die andere östliche den Namen Old Jewry führt. Die Synagoge soll in dem nordwestlichen Ende der Old Jewry gestanden haben.

Die Juden erfreueten sich unter den drei ersten normännischen Königen großer Gunst und legten unbezweifelt in dieser Zeit den Grund zu ihrem darauf folgenden Wohlstand. — In Red Craß Street war ihnen ein Platz angewiesen ihre Todten zu begraben. Dieser verblieb ihnen bis zum J. 1178, dem 24. Regierungsjahre Heinrich II. Auch die gegenwärtige Jawin Street war ihnen zu diesem Zwecke gestattet. — Während der ersten Regierungszeit des Königs Johann (ohne Land) scheinen sie die Gunst dieses Fürsten besessen zu haben; sie erhielten die Erlaubniß einen Hoheprieſter (!) für England zu ernennen, und diese Ernennung wurde durch einen königlichen Gnadenbrief bestätigt. Doch bald erlitten sie manche Verfolgungen und sie wurden endlich im Jahre 1291 aus dem Lande verbannt. Nach 357 Jahren der Vertreibung richtete Menasse ben Israel zu Amsterdam, ein Rabbiner von großer Gelehrsamkeit, im Namen seiner Brüder ein Bittgesuch an den Protector Cromwell, und bot für die Wiedergewährung der Privilegien die Summe von 50,000 Pf. an; zugleich sollte ihnen auch die Bodleianische Bibliothek, ferner die Paulskirche zu einer Synagoge überlassen werden[4]). Das Parlament verlangte jedoch 80,000 Pf., und so wurden die Unterhandlungen abgebrochen. Die Juden lebten hierauf heimlich in England, doch besaßen sie weder eine „Jewry", noch bildeten sie eine organisirte Gemeinde. Endlich erhielten sie Erlaubniß zurückzukehren; der Staat verweigerte zwar eine formelle Gestattung der Wiederkehr, billigte sie aber schweigend. — Da die meisten Ansäßlinge portugiesische Juden waren, so wurde zuerst die portugiesische Synagoge — King Street, Duke's Place — im J. 1656 errichtet; auch gründeten sie im J. 1664

4) Zeigte sich der Verf. des obigen Artikels schon bis hierher schlecht in der Geschichte der Juden Englands bewandert, so grenzt hier sein Referat an Unsinn. Die Juden, die die Erlaubniß zur Rückkehr erbitten wollen, sollen das Verlangen ausgesprochen haben, daß man ihnen die Paulskirche zu einer Synagoge einräume! Da der Artikel in sehr mildem anerkennendem Geiste geschrieben ist, so liegt hier durchaus nicht eine böse Absicht, sondern nur eine ungemeine Oberflächlichkeit zu Grunde. Wird doch weiter erzählt, das Parlament sei bereit gewesen, für 80,000 Pf. die Bodleiana und die Paulskirche einzuräumen! — Jedem gebildeten Leser ist übrigens aus Menasse ben Israels Schriften und aus anderen Berichten der eigentliche Hergang dieser Verhandlungen bekannt.

eine Schule, benannt „Baum des Lebens" (עץ חיים). Die erste deutsche Synagoge, ebenfalls in Duke's Place, wurde im Jahre 1691 erbauet. Im J. 1790 wurde das jetzige Gotteshaus aufgeführt (im J. 1853 wurde es bedeutend restaurirt).

Die spanisch-portugiesisch-jüdische Gemeinde weicht in ihren gottesdienstlichen Gebräuchen und Gebeten in mancher Hinsicht von der deutschen Gemeinde ab. Auch hat jede derselben ihre besonderen Rabbiner. Der Oberrabbiner der deutschen Juden, welche viel zahlreicher als die portugiesischen sind, ist Rev. Dr. Nathan Adler, der vorsitzende Rabbiner der portugiesischen Juden Rev. David Meldola. Jeder dieser Oberrabbiner hat drei Rabbiner, „Dajanim" genannt, zur Seite. Jeden Montag und Donnerstag sitzt der Oberrabbiner Adler nebst seinen drei Beisitzern zwei Stunden in dem rabbinischen Collegium (Bet-Hammidrasch), um über die Processe der deutschen Juden, die vor ihm angebracht werden, nach jüdischem Gesetze zu entscheiden. Auf diese Weise werden manche jüdische Processe geschlichtet; und wird dem Lordmayor oder einem andern Richter mitgetheilt, daß über einen Gegenstand von dem Rabbiner ein Urtheil gefällt sei, so greift er selten ein. Doch gilt dieses nur von civilrechtlichen, nicht von kriminalrechtlichen Fällen. — Die portugiesischen Juden haben ihr eigenes Hospital und ihre eigenen Schulen. Beide Gemeinden haben ihre Vertreter in der Repräsentantschaft (Board of Deputies) der britischen Juden, einer Behörde, die von der Regierung anerkannt ist und je zu drei Jahren wechselt. Sir Moses Montefiore, ein Mann von großem Reichthum und bekannt durch seine Reise nach Damascus bei der in dieser Stadt ausgebrochenen Judenverfolgung, ist seit mehreren Jahren Präsident dieser Behörde, zu deren Bereich alle politischen Angelegenheiten gehören, die an die Regierung gebracht werden sollen.

Hinsichtlich der Bevölkerung ist zu bemerken, daß, obschon Dr. Adler vor einigen Jahren ein Rundschreiben ergehen ließ, in welchem er zu statistischen Mittheilungen aufforderte, dennoch die Höhe der jüdischen Bevölkerung in England oder in London auch nur mit einiger Gewißheit nicht festgestellt werden konnte. Es wird berechnet, daß die Anzahl der Juden in England, die Fremden, deren Zahl sich ungemein mit jedem Jahre vermehrt, miteingerechnet, ungefähr 35,000, und derer in London ungefähr 18,000 beträgt. In den letzten Jahren wanderte eine beträchtliche Anzahl fremder Juden, die auf dem Lande hausiren und unter dem Namen „Reisende" bekannt sind, nach Amerika aus. Mehrere reiche Fremde sind in der jüngsten Zeit nach Australien gegangen. Die größte Anzahl der Juden Londons — nicht weniger als

12,000 — leben in der City; hier haben die reichen Juden sowie die Christen ihre Comptoirs, Niederlagen u. s. w., ihre eigentlichen Wohnungen befinden sich jedoch in Westend. Die Häuser der Familie Rothschild und des Sir Isaac Goldsmid sind sehr schön und elegant. Sir Moses Montefiore hat einen trefflichen Wohnsitz zu Ramsgate mit weit ausgedehnten Gefilden. Die Königin Victoria lieh, als sie Princessin war, oft die Schlüssel von ihrem Nachbar Montefiore, um mit der Herzogin von Kent in diesem schönen Gefilde einen Spaziergang zu machen. Montefiore hat auch eine schöne Synagoge zu Ramsgate erbauet, die er aus seinen Mitteln unterhält.

Der Reichthum der Juden in England und vorzüglich in London ist sehr bedeutend. Nebst Rothschild ist Sir Isaac Goldsmid zu nennen, dem von der Königin von Portugal der Titel Baron von Goldsmid und da Palmeira verliehen wurde. Ferner S. M. Samuel, Aldermann Salomons u. A. Hervorzuheben sind die Etablissements von Moses und Sohn, Hyam u. A. Zu bemerken ist ferner das Etablissement von Nathan Denfries, dem berühmten Gaszubereiter. Herr Denfries hat den trockenen Gasometer erfunden, durch den das Gas ohne Mitwirkung des Wassers gemessen wird. Diese Erfindung hat sich als eine ausgezeichnet erfolgreiche bewährt. Denfries hat, seitdem er den trockenen Gasometer erfunden, ungefähr 40,000 Stück verkauft, und unter diesen den enormen, für das neue Parlamentshaus verfertigten Meter, der, berechnet 10,000 Fuß Gas pr. Stunde durchzulassen, von vielen wissenschaftlichen Männern sowohl als von der Presse als die vollkommenste je construirte Meßmaschine erklärt wurde. Herr Denfries hat seitdem mehrere Arten Koch-, Heitzung-, Wärm- und Ventilirgasmaschinen erfunden. Er hat auch eine Bademaschine construirt, durch welche mit einem Aufwande von nur für 2 Penny Gas 45 Gallonen Wasser in vier Minuten bis zu einer Wärme von 50 bis 90 Grad gebracht werden können. Er ist jetzt mit sehr wichtigen Experimenten hinsichtlich der Heitzung und Beleuchtung beschäftigt, die dem Allgemeinen von großem Nutzen zu werden verspricht.

Es existirt aber auch große Armuth unter den Juden der City, so in Middlesex Street, gewöhnlich Penticott Lane genannt, und in Whitechapel; obschon die jährlich vertheilten Gaben sehr groß sind und die Familie Rothschild allein, wie berechnet wird, jährlich an 10,000 Pf. an milden Gaben verausgabt.

Unter den Synagogen, deren einige früher genannt wurden, ist noch zu bemerken die Neue Synagoge, Great St. Helens, Bishopgate, ein treffliches Prachtgebäude. Ferner Hambro Synagoge u. a. — Von

Schulen befinden sich vier in der City und drei in Westend. In der City ist die jüd. Freischule, Bell Lane, Spitalfields, mit ungefähr 1200 Knaben und Mädchen. Baron Antony Rothschild ist Präsident dieser Schule; die verstorbene Baronin Rothschild bekleidete alljährlich die 1200 Schulkinder[5]).

Als öffentliche Anstalten sind zu bemerken: die jüdische und allgemeine literarische und wissenschaftliche Anstalt, Sussex Hall, Londonhall Street, vorzüglich von Juden unterhalten. Hier finden Concerte und Vorlesungen statt. Dieselbe hat auch eine Bibliothek, aus der Bücher entnommen werden können, und große Lesezimmer.

Das rabb. Collegium oder Bet-Hamidrasch, Leadenhall Street, enthält eine der reichsten jüd. Bibliotheken Europa's, die von drei dem letztverstorbenen Oberrabbiner Herschel vorangegangenen Geschlechtern gesammelt wurde und zu der auf von Dr. Adler ausgegebene Billets der Zutritt freistehet.

Oeffentliche unentgeltliche Vorlesungen werden jeden Freitag Abend von den gelehrtesten englischen Juden gehalten, und zwar von Herrn Breslau, Herrn Levison u. A.

Oeffentliche Armenanstalten sind das jüdische Hospital, Mile End, u. a.[6]).

Juden haben nun Zutritt zu allen öffentlichen Aemtern und Würden, mit Ausnahme des Sitzes im Parlament. Es kann jedoch in diesem erleuchteten Zeitalter vorausgesagt werden, daß, ehe noch eine andere Session vorübergehen wird, dieses so loyale und erfinderische Volk an der Seite der Christen im gesetzgebenden Rathe der Nation sitzen wird.

In London hat Sir Moses Montefiore und Herr David Salomons das Amt eines Großsheriff bekleidet, und ebenso Baron Meyer Rothschild und Sir Isaac Goldsmid. Sir M. Montefiore, Benjamin Cohen, Esz. u. A. haben Magistratsämter verwaltet. Benj. S. Phillips ist gegenwärtig Rathsmann, Dav. Salomons Aldermann der City. Dav. Barnett war durch mehrere Jahre Stadtrath in Birmingham, Emanuel in Portsmouth, Alexander in Bristol. Letzterer ist jetzt Alderman in Bristol, woselbst auch mehrere Juden Armenvorsteher. Die Gesinnung der Christen in diesem Lande ist in den letzten Jahren den

---

5) Ausführliches über diese wie über andere jüdische Schulen Londons brachten die „Briefe aus London", 1. Jahrg. dieser Monatsschrift, auf welche wir den Leser verweisen.

6) Auch hierüber vgl. Ausführliches a. a. O.

Juden sehr günstig geworden. Christen subscribiren zu jüdischen, und Juden liefern sehr reiche Beiträge zu allen christlichen Wohlthätigkeitsanstalten.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Erläuterung der auf einigen mathematischen Sätzen beruhenden Mischna Kilaim 5, 5.

Diese von Nichtmathematikern gewöhnlich übergangene Mischna bietet selbst dem tieferen Eingehen so manche Schwierigkeit dar, daß die zwei Commentatoren Maimuni und Heller, obgleich beide sie auf mathematische Sätze zurückzuführen bestrebt sind, dennoch bei deren Erläuterung von einander differiren. Allerdings läßt sie vermöge ihres concisen, fast lakonischen Ausdruckes verschiedene Deutungen zu. Es dürfte daher manchem Leser dieser Blätter nicht uninteressant sein, die in weitläufiger Auseinandersetzung vorhandene Differenz zwischen Maimuni und Heller nach kurzer mathematischer Formulirung kennen zu lernen, um sich ein eigenes richtiges Urtheil über das Sachverhältniß dieser Mischna zu bilden.

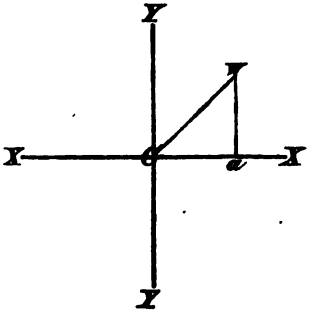
Durch Maimuni's Auffassung dieser Mischna ergibt sich im Allgemeinen ein für die Praxis strengeres Verbot als durch die Heller's, welcher in seiner Polemik gegen Maimuni, von andern Voraussetzungen ausgehend, zu einem fast entgegengesetzten Resultate gelangt. Bevor wir auf den eigentlichen Kern des Streites eingehen, wollen wir einige zum Verständnisse des Folgenden nöthigen Sätze vorausschicken.

Die in der Mischna erwähnten Weinberge werden in schachbrettartigen Formen angelegt gedacht, so daß auf jedem Punkte, wo vier Schachfelder zusammentreffen, ein Weinstock gepflanzt sei. Für verschiedene Weinberge ist die Größe dieser quadratischen Schachfelder verschieden; vorzugsweise nehmen sie einen Flächenraum von 16, 25, 36 oder 49 Ellen ein; die Seite eines solchen Quadrats ist daher 4, 5, 6 oder 7 Ellen lang.

Die Tradition hat mehrere Bestimmungen für specielle Fälle in Betreff des Verbotes der Mischpflanzungen von Sämereien in Weinbergen (כלאי כרם). Die oben bezeichnete Mischna gibt an, wie viel Weinstöcke durch die innerhalb eines Weinberges gepflanzte Sämerei (ירק) dem Verbote anheimfallen. Sie bezeichnet jedoch den Standort des ירק nicht näher, und es liegt die Vermuthung nahe, daß diese ha-

lachische Bestimmung für jeden Standort des ירק anwendbar, und aus ihr die verschiedenen Fälle abgeleitet werden können. Eine Erläuterung zu dieser Mischna gibt der jer. Talmud: רבי יוסי בר חנינא אמר והוא שזרע כנגד האמצעית, רבי אבין בשם שמואל והוא שתהא האמצעי עגולה ירק היך עבידא שובע שורין מן שובע שורין צא מהן ארבע גפנים לארבע איוה הכרם נשתיירו שם ארבעים וחמש גפנים הדא הוא דתנינן הרי הוא מקדש ארבעים וחמש גפנים. Die meisten Commentatoren berufen sich auf diese Erläuterung und benutzen sie jeder nach seiner Weise, um ihre Ansichten darauf zu stützen. Betrachtet man den Wortlaut der Mischna, so ersieht man, daß bei Weinbergen, deren Weinstöcke in vier- oder fünfelligen Quadraten angelegt sind, 45 Weinstöcke dem Verbote unterliegen, bei solchen hingegen, die 6- oder 7ellige Quadrate haben, soll die weiter nicht genannte Zahl derjenigen Weinstöcke, die innerhalb eines Kreises von 16 Ellen Radius sich befinden, verboten sein. Selbstverständlich ist hierbei, daß der Mittelpunkt dieses Kreises ein Punkt sei, um welchen oder in welchem das ירק sich befindet. In dem ersten Theile der Mischna ist nicht ausgesprochen, in welcher Weise die 45 Weinstöcke abgezählt werden sollen. Um die Anzahl derjenigen Weinstöcke, die innerhalb des im 2. Theile der Mischna genannten Kreises liegen, zu bestimmen, gebrauche man die Formel (I) $E=\sqrt{(x^2+y^2)}$, in welcher E die Entfernung eines Punktes p vom Anfangspunkte der Koordinaten, x die Abscisse und y die Ordinate des Punktes p bezeichnet. Will man nun wissen, ob der Weinstock w (Fig. 1) innerhalb des Kreises liegt, so lege man durch den Punkt C, um welchen oder in welchem das ירק gesäet ist, die rechtwinkligen Koordinatenaxen XX, YY, fälle von dem zu untersuchenden Punkte w eine Senkrechte wa auf die Linie XX, verbinde w mit C, so ist Cw=E, Ca die Abscisse, aw die Ordinate des Punktes w und man erhält nach (I) $Cw=\sqrt{(Ca)^2+(aw)^2}$. Ist dieser berechnete Werth kleiner als 16 Ellen, so liegt der Weinstock w innerhalb des Kreises. Durch Formel (I) ergibt sich die Richtigkeit der beigegebenen gezeichneten Figuren[1]).

Figur 1.



1) Mit Hülfe der unbestimmten Analitik ist man im Stande, in gewissen Fällen die umgekehrte Aufgabe zu lösen, nämlich: Wenn die Anzahl der Wein-

Ich werde nun Maimuni's Erklärung auseinandersetzen und dann nachweisen, durch welche Momente er zu seiner Annahme genöthigt wurde, wodurch sich Heller's Einwürfe von selbst erledigen. Maimuni hält bei der Auffassung der Mischna für wesentlich: ihre Angabe einer Zahl und eines Längenmaßes, ferner das Zusammenfassen von Weinbergen vierelliger mit fünfelligen und sechselliger mit siebenelligen Quadraten. Er meint: der im zweiten Theile der Mischna erwähnte nach Lage und Größe bestimmte Kreis gibt das Hauptmerkmal für das Verbot in allen Fällen an. Die im ersten Theile der Mischna erwähnte Zahl für Weinberge mit vier- oder fünfelligen Quadraten modificirt das Allgemeine des zweiten Theils derselben, indem nämlich das zweitheilige Trennen der Weinbergsarten und das Hervorheben dieser beiden durch eine gemeinschaftliche Zahl 45 darauf hinweisen will, daß, wenn der Kreis von sechzehnelligem Radius bei Weinbergen mit fünfelligen Quadraten die Anzahl von 45 Weinstöcken nicht einschließt, man ihn vergrößern müsse. Denn da die Zahl 45 sich ergibt, wenn bei Weinbergen mit 4elligen Quadraten das ירק sich um einen Weinstock herum befindet (Fig. 2), bei Weinbergen mit 5elligen Quadraten in derselben Stellung des ירק hingegen die Zahl 37 (Fig. 3) nur hervorgehen würde, so

Fig. 2. Ein Weinberg mit vierelligen Quadraten. Der Kreis umschließt 45 Weinstöcke.

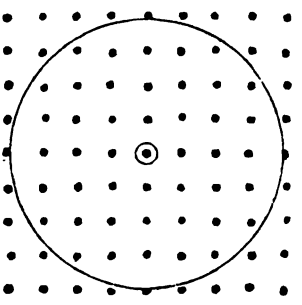
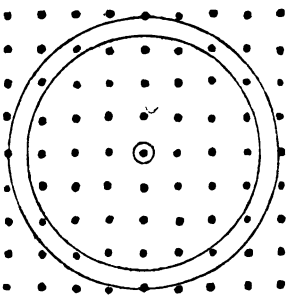


Fig. 3. Ein Weinberg mit fünfelligen Quadraten. Der innere Kreis mit 37 Weinstöcken, der äußere mit 45 Weinstöcken.



hält er dafür, daß der erste Theil der Mischna den Standort des ירק um den Weinstock herum im Sinne hatte, und bei Weinbergen mit fünfelligen Quadraten wegen der kleinern Zahl 37 der Radius vergrößert werden müsse. Nun legt Maimuni der Mischna folgenden Grund der Kreiserweiterung unter, wodurch er die Verlängerung des Radius um 4 Ellen erhält. Er sagt: Die im zweiten Theile der Mischna

stöcke gegeben ist, die Grenzorte, zwischen welchen sich das ירק befinden muß, zu bestimmen. Die Formeln, die ich zu dieser Aufgabe anwende, und deren Entwickelung zu zeigen, ist hier nicht der Ort.

angegebene Kreisfläche wird als mit ירק angefüllt angesehen. Liegt nun die nächste außerhalb dieses Kreises liegende Weinstocksreihe bis zu einer vierelligen Entfernung von der Kreisperipherie entfernt, so sollen alle innerhalb eines Kreises von zwanzig Ellen Radius liegenden Weinstöcke wegen des nöthigen Raumes zum Weinanbau (עבודת הכרם) zu den verbotenen Weinstöcken gehören. Es wird also der ursprüngliche Kreisradius um 4 Ellen vergrößert. Nach Karo in כסף משנה zu Kilaim Cap. 6. 1. hat Maimuni die Stelle des j. T. שתרא האמצעי ירק עגולה in dieser Weise gedeutet. Da nun bei Weinbergen mit 5elligen Quadraten die nächste Weinstocksreihe gerade 4 Ellen von der Kreisperipherie entfernt ist, wie eine leichte Berechnung ergibt (Fig. 3), so muß der Kreisradius bis zu zwanzig Ellen ausgedehnt werden, wodurch man auch hierbei 45 Weinstöcke innerhalb dieses vergrößerten Kreises erhält. Es ist also für den ersten Theil der Mischna die Stellung des ירק ermittelt, worauf auch die nähere Angabe des j. T.

Fig. 4. Ein Weinberg mit sechselligen Quadraten. Der innere Kreis mit 21 Weinstöcken. Der äußere Kreis mit 37 Weinstöcken.

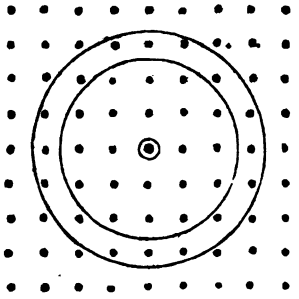


Fig. 5. Ein Weinberg mit siebenelligen Quadraten. Der Kreis umschließt 21 Weinstöcke.

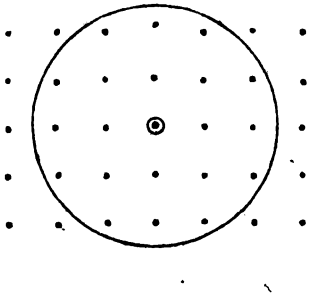


Fig. 6. Ein Weinberg mit vierelligen Quadraten. Der innere Kreis mit 52 Weinstöcken. Der äußere Kreis mit 80 Weinstöcken.

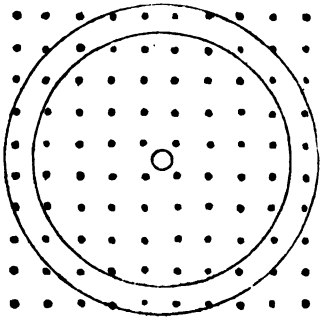
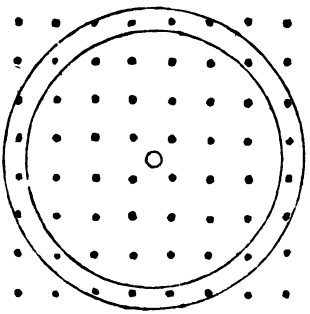


Fig. 7. Ein Weinberg mit fünfelligen Quadraten. Der innere Kreis mit 32 Weinstöcken. Der äußere Kreis mit 52 Weinstöcken.



והוא שורש כנגד האמצעית zu beziehen ist. Nun ist noch der Ort des ירק im zweiten Theile der Mischna festzustellen.

Das Zusammenfassen der Weinberge mit sechs- und siebenelligen Quadraten unter ein gemeinschaftliches Längenmaaß weist darauf hin, daß die Mischna beispielshalber solche Fälle gewählt habe, wo der Radius von sechzehn Ellen beibehalten werden könne, und daher keine Kreisvergrößerung anzuwenden sei. Hieraus läßt sich auf den Standort des ירק schließen. Denn ist das ירק bei sechselligen Quadraten in dem Durchschnittspunkte der Diagonalen desselben, so ist die nächste Weinstocksreihe 5 Ellen von dem Kreise mit 16 Ellen Radius entfernt, also eine Radiusvergrößerung nicht nöthig (Fig. 8). Bei Weinbergen mit siebenelligen Quadraten ist die nächste Weinstocksreihe von der Kreisperipherie 5 Ellen entfernt, wenn der Standort des ירק um einen Weinstock herum sich befindet (Fig. 5), welches durch leichte Rechnung gefunden wird. Maimuni nimmt daher für den zweiten Theil der Mischna verschiedene Orte des ירק an. Aus dieser Erklärung der Mischna folgt nun das Verfahren für alle vorkommenden Fälle. Zwei Dinge gehören nämlich zur Beurtheilung; erstens in allen Fällen zuvörderst der Kreis von 16 Ellen Radius, und zweitens in gewissen Fällen eine Vergrößerung des Radius um 4 Ellen. In diesem Sinne spricht sich auch Maimuni in seinem großen Werke Jad Hachasaka aus (Hilchot Kilaim Cap. 6. 1 u. 2), indem er dort keine Zahl erwähnt, weil die Zahl sich nach der verschiedenen Stellung des ירק bei verschiedenen Weinbergsarten ändert. So weit Maimuni's Auffassung. Nach dieser Auf-

Fig. 8. Ein Weinberg mit sechselligen Quadraten. Der Kreis umschließt 24 Weinstöcke.

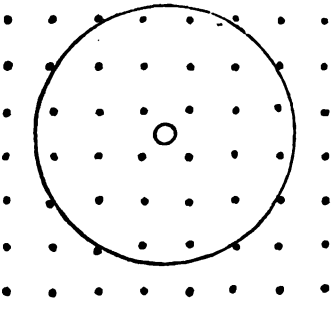
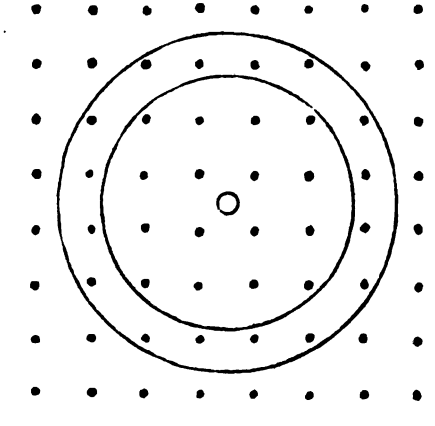


Fig. 9. Ein Weinberg mit siebenelligen Quadraten. Der innere Kreis mit 16 Weinstöcken. Der äußere Kreis mit 32 Weinstöcken.



fassungsweise ergibt sich durch Anwendung der Formel (I), wenn das ירק um den Weinstock herum gepflanzt ist, für Weinberge mit vierelligen Quadraten die Zahl 45, bei fünfelligen 37, durch Vergrößerung des Radius aber auch 45; bei sechselligen 21, durch Vergrößerung des Radius aber 37, bei siebenelligen 21. Ist das ירק in dem Durchschnittspunkte der Diagonalen eines quadratischen Schachfeldes, so erhält man bei vierelligen Quadraten die Zahl 52, durch Vergrößerung des Radius 80, bei fünfelligen 32, durch Vergrößerung des Radius aber 52, bei sechselligen 24 und bei siebenelligen 16, durch Vergrößerung des Radius die Zahl 32. In gleicher Weise bestimmt man, wenn das ירק irgend eine andere Stellung hat, die Anzahl der verbotenen Weinstöcke (s. Fig. 2 bis Fig. 9).

Dagegen macht nun Heller besonders drei Einwürfe. Erstens: Warum nimmt Maimuni bei sechselligen Quadraten eine andere Stellung des ירק als bei vier-, fünf- und siebenelligen Quadraten an. Zweitens: Da nach Maimuni's angegebener Stellung des ירק bei vier-, sechs- und siebenelligen Quadraten der Kreis von 16 Ellen Radius genügt, und nur bei fünfelligen eine Kreiserweiterung nöthig ist, wodurch man auch die Zahl 45 erhält, warum faßt die Mischna nicht Weinberge mit vier-, sechs- und siebenelligen Quadraten im zweiten Theile zusammen, und führt im ersten Theile nur Weinberge von fünfelligen Quadraten bei der Zahl 45 an. Drittens: Nach Maimuni soll die Kreiserweiterung stattfinden, wenn die nächste Weinstocksreihe außerhalb des Kreises bis zu einer vierelligen Entfernung von der Kreisperipherie sich befindet, wegen עבודת הכרם. Nach diesem Argumente müßte doch auch bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten (wie Fig. 2) eine Kreiserweiterung stattfinden, weil in diesem Falle der Kreis die Weinstocksreihen tangirt und bis zur nächsten Weinstocksreihe nur vier Ellen Entfernung ist.

In Folge dessen motivirt Heller seine von Maimuni fast durchweg abweichende Erklärung. Auch er stimmt Maimuni bei, daß der im zweiten Theile der Mischna angegebene Kreis das Grundmerkmal für das Verbot in allen Fällen sei. Aus der im ersten Theile derselben angegebenen Zahl 45 schließt er, da bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten man die Zahl 45 innerhalb des Kreises von 16 Ellen Radius erhält, wenn das ירק um den Weinstock herum gepflanzt ist, daß die Stellung des ירק um den Weinstock herum für alle vier Weinbergsarten der Mischna anzunehmen sei, und bezieht den j. T. והוא שורע כנגד האמצעית וכו׳ auf die ganze Mischna. Da nun die gebräuchlichsten Weinberge aus vierelligen Quadraten bestehen, und

Weinberge mit fünfelligen Quadraten leicht mit vierelligen verwechselt werden können, so ging die Mischna bei fünfelligen Quadraten vom Grundmerkmal ab und ließ den Kreis um so viel erweitern, bis auch hier 45 Weinstöcke dem Verbote anheimfallen. Weil eben bei fünfelligen Quadraten, wenn das ירק um den Weinstock herum sich befindet, durch den Kreis von 16 Ellen sich nur 37 Weinstöcke ergeben würden, so sollen aus dem gedachten Grunde משום מראית העין auch hierbei 45 Weinstöcke verboten sein. Weinberge von sechs- oder siebenelligen Quadraten hingegen können nicht leicht mit denen von vierelligen verwechselt werden, und bleibt es daher bei der Grundbestimmung des Verbots, dem Kreise von 16 Ellen Radius. Die Mischna mußte also zwei Maaße angeben, weil das Längenmaaß allein für fünfellige Quadrate nur 37 Weinstöcke ergeben würde, die Zahl allein würde nicht genügen, weil bei sechs- und siebenelligen Quadraten keine 45 Weinstöcke verboten sind. Das Zusammenfassen von vier- und fünfelligen geschieht deshalb, weil bei fünfelligen Quadraten das Verbot wegen der Verwechselung mit vierelligen verschärft wurde. Nach dieser Erklärung ergibt sich mit Hülfe der Formel (I): Wenn das ירק um den Weinstock herum gepflanzt ist, für Weinberge mit vierelligen Quadraten die Zahl 45, bei fünfelligen 37, wird aber auf 45 ausgedehnt, bei sechselligen 21 und bei siebenelligen 21. Ist aber das ירק in dem Durchschnittspunkte der Diagonalen eines quadratischen Schachfeldes, so ergeben sich bei sechselligen die Zahl 24, bei siebenelligen die Zahl 16. Welche Anzahl Heller bei vier- und fünfelligen Quadraten bei diesem Standorte des ירק als verboten ansieht, ob ihm die Zahl 45 auch hier maßgebend sei oder ob der Kreis von 16 Ellen angewendet werden müsse, ist hieraus nicht zu ermitteln. Aus einer andern Stelle Heller's (siehe die Schlußworte in seiner Erläuterung zu dieser Mischna) ist zu schließen, daß er, wenn der Standort des ירק nicht um den Weinstock herum ist, bei vierelligen Quadraten den Kreis von 16 Ellen Radius als Merkmal für das Verbot ansieht, und bei fünfelligen dieselbe Anzahl wie bei vierelligen wegen מראית העין zu nehmen ist. Es erfolgt hier also für vierellige die Zahl 52, für fünfellige, obgleich durch den Kreis sich nur 32 ergeben würden, so sind doch 52 zu verbieten.

Indessen sind die Einwürfe Heller's gegen Maimuni nicht so erheblich, daß man zur Annahme seiner Erklärung durchaus genöthigt wäre, vielmehr scheint es, daß Maimuni mit großer Genauigkeit den Ausdruck der Mischna festhält, und nach einer Ansicht, die er an einer andern Stelle im Jad Hachasakah über die Tragweite des Mischungsverbotes entwickelt hat, den Einwürfen Heller's gewissermaßen begegnet.

Aus den beispielshalber beigegebenen Figuren (Fig. 2 bis 9) ersieht man, daß durch verschiedene Stellung des ירק bei Weinbergen mit viereckigen sowohl als mit fünfeckigen Quadraten sich eine verschiedene Anzahl von verbotenen Weinstöcken ergibt. Ebenso ergibt sich aus den Figuren, daß bei sechs- oder siebeneckigen Quadraten ein 16eckiger oder 20eckiger Radius zu nehmen sei, wenn man nämlich in den nöthigen Fällen Maimuni's Kreiserweiterung wegen עבודת הכרם anwendet. Wie konnte nun die Mischna im ersten Theile eine Zahl und im zweiten Theile ein Längenmaaß anführen? Hieraus zieht Maimuni den Schluß: Es geschah deshalb, um in allen Fällen die größte Verschärfung des Verbots להחמיר anzudeuten. Es soll bei vier- und fünfeckigen Quadraten 45 die kleinste Anzahl der verbotenen Weinstöcke, bei sechs- und siebeneckigen Quadraten 16 Ellen Radius der kleinste anzuwendende Radius sein. Die Mischna wollte also im ersten Theile angeben, daß bei vier- und fünfeckigen Quadraten keine geringere Zahl als 45 verboten sei, worauf der j. T. ganz richtig bemerkt והוא שורע כנגד האמצעית, es müsse im Beispiele der Mischna das ירק bei vier- und fünfeckigen Quadraten um den Weinstock herum sich befinden, denn wenn das ירק die Stellung wie in Fig. 6 und 7 hätte, so würde die Uebereinstimmung in der Zahl 45 nicht erzielt werden. In gleicher Weise deutet die Mischna im zweiten Theile an, daß bei sechs- und siebeneckigen Quadraten wenigstens der 16eckige Radius anzuwenden sei, welches aber in manchen Fällen die Vergrößerung des Radius bis 20 Ellen nicht ausschließt. Diese Uebereinstimmung in der 16eckigen Größe des Radius erhält man aber nur, wenn bei sechseckigen die Stellung des ירק wie in Fig. 8, bei siebeneckigen wie in Fig. 5 stattfindet. Den Grundgedanken zur Kreiserweiterung schließt Maimuni aus der Angabe der Zahl 45 bei fünfeckigen Quadraten. Nach dieser Auffassung sind die ersten beiden Einwürfe Heller's, die verschiedene Stellung des ירק bei sechseckigen Quadraten, und die zweitheilige Gruppirung der Weinbergsarten betreffend, erledigt. Der dritte Einwurf endlich wird dadurch widerlegt, da Maimuni in seinem Jad Hachasakah die Halachah ausspricht, daß es erlaubt sei, in einem quadratischen Beete von 6 Quadratellen 9 verschiedene Sämereien zu pflanzen, und zwar 5 Sämereien in 5 sich berührenden Kreisen und 4 Sämereien in den Winkeln des Quadrats, weil die sich berührenden Kreise eine sichtbare Trennung darbieten (s. Jad Hachasakah Kilaim Cap. 4. 15 u. 16). Aus demselben Grunde hält er nicht für nöthig, den 16eckigen Radius bei Weinbergen mit viereckigen Quadraten zu vergrößern, da in diesem Falle der Kreis von einer Weinstocksreihe tangirt wird und eine sicht-

bare Trennung darbietet, welche bei den andern Weinbergsarten, wobei Maimuni eine Kreiserweiterung verlangt, nicht stattfindet.

Ich füge zum Schlusse eine von den Vorgängern abweichende Erklärung hinzu, die, wie ich glaube, dem Sinne der Mischna mehr entsprechen dürfte.

Die Mischna gibt für alle vorkommenden Fälle zwei Verhaltungsnormen, eine theoretische und eine praktische, die sich gegenseitig ergänzen, an. Die theoretische Norm wird hier so wie im Allgemeinen nur in solchen Fällen modificirt, wo die praktischen Verhältnisse die volle Anwendung der Theorie nicht gestatten. Theoretisch ist der im zweiten Theile der Mischna angegebene Kreis das Mittel zur Bestimmung der verbotenen Weinstöcke. Für die Praxis wird aber die Zahl der Weinstöcke bezeichnend sein. Da nun vierellige mit fünfelligen Quadraten, ebenso sechsellige mit siebenelligen Quadraten verwechselt werden könnten, und für gewisse Stellungen des ירק die innerhalb des Kreises von 16 Ellen Radius liegende Anzahl von Weinstöcken nicht übereinstimmt, wie aus Fig. 2, 3; 6, 7; 8 u. 9 zu ersehen ist, so ist zu befürchten, daß die kleinere Zahl für maßgebend angesehen werden könnte. Deshalb gibt die Mischna beispielshalber die praktische Anweisung, daß bei vier- und fünfelligen Quadraten gemeinschaftlich die Zahl 45 angewandt werde, wozu Jeruschalmi ganz richtig bemerkt, in diesem speciellen Falle sei das ירק um den Weinstock herum gepflanzt. Aus diesem Grunde erwähnt die Mischna im ersten Theile eine Zahl und im zweiten Theile das Grundmerkmal des Längenmaßes; ferner faßt sie deshalb vier- mit fünfelligen Quadraten unter eine Kategorie zusammen. Hieraus folgt nun, daß, wenn das ירק um den Weinstock herum sich befindet, da bei Anwendung der theoretischen Bestimmung bei fünfelligen Quadraten man die Zahl 37 erhalten würde (Fig. 3), dieser Kreis vergrößert werden müsse, damit sich die Zahl 45 ergebe. Und um die fehlenden 8 Weinstöcke mit in einen Kreis hineinzuziehen, wird man, wie eine leichte Berechnung ergibt, einen Radius von 18,02... Ellen anwenden müssen. Bei sechs- und siebenelligen Quadraten hingegen stimmen bei derselben Stellung des ירק die Zahlen 21 überein (Fig. 4 u. 5). Ist aber das ירק z. B. in der Mitte eines Quadrats, so ergibt sich durch Anwendung der theoretischen Bestimmung bei vierelligen die Zahl 52 (Fig. 6), bei fünfelligen die Zahl 32 (Fig. 7), und es muß der Zahlenübereinstimmung wegen bei letzteren ein Radius von 17,67 ... Ellen angewandt werden. Bei sechselligen erhält man die Zahl 24 (Fig. 8), bei siebenelligen die Zahl 16 (Fig. 9). Es muß nun bei siebenelligen der Kreis erweitert werden, um eine Uebereinstimmung der Zahlen herbeizuführen.

Nach einer leichten Berechnung findet man, daß ein Radius von 17,84... Ellen anzuwenden sei, damit auch hier 24 Weinstöcke von diesem Kreise eingeschlossen sind. Ganz analog müßte man bei andern Stellungen des ירק verfahren.

Aus den drei besprochenen Erläuterungen ergibt sich, daß Maimuni das Princip der Kreiserweiterung in gewissen Fällen wegen עבודת הכרם festhält, daß Heller die Kreiserweiterung nur in einem Falle wegen מראית העין indirekt ausspricht, daß nach meiner Erklärung in allen Fällen, wo מראית העין zu besorgen ist, die Kreiserweiterung angewandt werden muß. Für die beispielshalber in der obigen Abhandlung erwähnten Standorte des ירק ergeben sich folgende Resultate:

Wenn das ירק um den Weinstock herum sich befindet, sind	nach Maimuni	nach Heller	nach meiner Erklärung
bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten	45	45	45
" " " fünfelligen "	45	45	45
" " " sechselligen "	37	21	21
" " " siebenelligen "	21	21	21
Weinstöcke verboten.			
Wenn das ירק in der Mitte eines Quadrates sich befindet, sind			
bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten	80	52	52
" " " fünfelligen "	52	52	52
" " " sechselligen "	24	24	24
" " " siebenelligen "	32	16	24
Weinstöcke verboten.			

bare Trennung darbietet, welche bei den andern Weinbergsarten, wobei Maimuni eine Kreiserweiterung verlangt, nicht stattfindet.

Ich füge zum Schlusse eine von den Vorgängern abweichende Erklärung hinzu, die, wie ich glaube, dem Sinne der Mischna mehr entsprechen dürfte.

Die Mischna gibt für alle vorkommenden Fälle zwei Verhaltungsnormen, eine theoretische und eine praktische, die sich gegenseitig ergänzen, an. Die theoretische Norm wird hier so wie im Allgemeinen nur in solchen Fällen modificirt, wo die praktischen Verhältnisse die volle Anwendung der Theorie nicht gestatten. Theoretisch ist der im zweiten Theile der Mischna angegebene Kreis das Mittel zur Bestimmung der verbotenen Weinstöcke. Für die Praxis wird aber die Zahl der Weinstöcke bezeichnend sein. Da nun vierellige mit fünfelligen Quadraten, ebenso sechsellige mit siebenelligen Quadraten verwechselt werden könnten, und für gewisse Stellungen des ירק die innerhalb des Kreises von 16 Ellen Radius liegende Anzahl von Weinstöcken nicht übereinstimmt, wie aus Fig. 2, 3; 6, 7; 8 u. 9 zu ersehen ist, so ist zu befürchten, daß die kleinere Zahl für maßgebend angesehen werden könnte. Deshalb gibt die Mischna beispielshalber die praktische Anweisung, daß bei vier- und fünfelligen Quadraten gemeinschaftlich die Zahl 45 angewandt werde, wozu Jeruschalmi ganz richtig bemerkt, in diesem speciellen Falle sei das ירק um den Weinstock herum gepflanzt. Aus diesem Grunde erwähnt die Mischna im ersten Theile eine Zahl und im zweiten Theile das Grundmerkmal des Längenmaßes; ferner faßt sie deshalb vier- mit fünfelligen Quadraten unter eine Kategorie zusammen. Hieraus folgt nun, daß, wenn das ירק um den Weinstock herum sich befindet, da bei Anwendung der theoretischen Bestimmung bei fünfelligen Quadraten man die Zahl 37 erhalten würde (Fig. 3), dieser Kreis vergrößert werden müsse, damit sich die Zahl 45 ergebe. Und um die fehlenden 8 Weinstöcke mit in einen Kreis hineinzuziehen, wird man, wie eine leichte Berechnung ergibt, einen Radius von 18,02... Ellen anwenden müssen. Bei sechs- und siebenelligen Quadraten hingegen stimmen bei derselben Stellung des ירק die Zahlen 21 überein (Fig. 4 u. 5). Ist aber das ירק z. B. in der Mitte eines Quadrats, so ergibt sich durch Anwendung der theoretischen Bestimmung bei vierelligen die Zahl 52 (Fig. 6), bei fünfelligen die Zahl 32 (Fig. 7), und es muß der Zahlenübereinstimmung wegen bei letzteren ein Radius von 17,67 ... Ellen angewandt werden. Bei sechselligen erhält man die Zahl 24 (Fig. 8), bei siebenelligen die Zahl 16 (Fig. 9). Es muß nun bei siebenelligen der Kreis erweitert werden, um eine Uebereinstimmung der Zahlen herbeizuführen.

Nach einer leichten Berechnung findet man, daß ein Radius von 17,84... Ellen anzuwenden sei, damit auch hier 24 Weinstöcke von diesem Kreise eingeschlossen sind. Ganz analog müßte man bei andern Stellungen des ירק verfahren.

Aus den drei besprochenen Erläuterungen ergibt sich, daß Maimuni das Princip der Kreiserweiterung in gewissen Fällen wegen עבודת הכרם festhält, daß Heller die Kreiserweiterung nur in einem Falle wegen מראית העין indirekt ausspricht, daß nach meiner Erklärung in allen Fällen, wo מראית העין zu besorgen ist, die Kreiserweiterung angewandt werden muß. Für die beispielshalber in der obigen Abhandlung erwähnten Standorte des ירק ergeben sich folgende Resultate:

Wenn das ירק um den Weinstock herum sich befindet, sind	nach Maimuni	nach Heller	nach meiner Erklärung
bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten	45	45	45
" " " fünfelligen "	45	45	45
" " " sechselligen "	37	21	21
" " " siebenelligen "	21	21	21
Weinstöcke verboten.			

Wenn das ירק in der Mitte eines Quadrates sich befindet, sind	nach Maimuni	nach Heller	nach meiner Erklärung
bei Weinbergen mit vierelligen Quadraten	80	52	52
" " " fünfelligen "	52	52	52
" " " sechselligen "	24	24	24
" " " siebenelligen "	32	16	24
Weinstöcke verboten.			

Charakteristisch ist für die verschiedenen Richtungen der spanischen und französischen Schule: während Maimuni auf die Mathematik mit den Worten וכל אלו הענינים מבוארים למי שיש לו חלק בחכמת המדות והחשבונית hinweist, durch welche diese Mischna mehr Klarheit erhält, will R. Schimschon aus Sens (in seinem Commentar zu dieser Mischna) der Mathematik ihre Gemeingültigkeit absprechen, was Israeli, R. Joseph Karo und Heller nicht ungerügt hingehen lassen.

Dr. B. Zuckermann.

Notizen.

Das Magazin für die Literatur des Auslandes brachte in einer seiner letzten Nummern v. J. folgenden Auszug aus den in der Didot'schen Buchhandlung in einem prachtvollen Quartband erschienenen Recherches sur la numismatique judaïque von Herrn F. de Saulcy:

„Das Studium der jüd. Münzen hat bis jetzt zwei sehr wichtige Phasen dargeboten. Im Jahre 1538 hatte Wilhelm Postel die Umschriften eines hebräischen Schekel fehlerfrei übersetzt. Seitdem wurden von einer Menge Alterthümler schüchterne Versuche gemacht; aber erst 1781 gab Franciscus Perez Bayer, Archidiakonus zu Valencia, einen sehr schönen Band unter dem Titel: „De nummis hebraeo-samaritanis" heraus, in dessen Vorrede er die hochmüthigen Argumente Tychsen's widerlegt. Im Texte des Werkes sind alle bis auf Bayer bekannt gewordene hebräische Münzen klassifizirt. Den Anfang der Münzenprägung bei den Juden setzt er an das Ende des Jahres 173 der seleucidischen Aera (139 v. Chr.), in welchem Jahre von Antiochus VII. dem Hohenpriester und Ethnarchen Simon, Bruder Juda's Makkabäus, die Bewilligung dazu ertheilt wurde. Alle jüdische Münzen, wie verschieden auch an Schrift und Gepräge, die das Datum Jahr I tragen, werden unter das erste Jahr gereiht, in welchem Simon von dem Rechte, das ihm der syrische König zuerkannt, Gebrauch machte. So wird es auch mit den folgenden Jahren 2, 3 und 4 gehalten."

„Allein schon vor der Erscheinung des Bayer'schen Werkes hatte unser berühmte Barthélemy Kupfermünzen des Jonathan Makkabäus (161—143 v. Chr.) mit gewohntem Talent gelesen und erklärt; sie zeigten genau dasselbe Gepräge, wie die Münzen des Jochanan Hyrkanos (136—105 v. Chr.). Eben so hatte er andere Münzen mit

zweisprachigen Umschriften gelesen, die mit dem hebräischen Namen eines Königs Jonathan den griechischen eines Königs Alexander führen. Bayer aber, sich zu streng an den Text des Buches der Makkabäer haltend oder vielmehr dieser Stelle*) einen zu unbedingten historischen Werth beilegend, glaubte die Existenz Jonathan'scher Münzen nicht zugeben zu dürfen und sträubte sich gegen die Annahme, daß der Anfang der jüdischen Numismatik über das Pontifikat Simon's hinausgehe. — Das Mißtrauen gegen hebräische Denkmünzen, die man durchweg für verfälscht erklärte, verschwand rasch, als Bayer's Buch an's Licht kam. Dank der Sorgfalt, mit welcher die Elemente der numismatischen Wissenschaft behandelt, womit Bild, Schrift, Gepräge und Gewicht der Münzen gewürdigt wurden, machte sie unausgesetzte Fortschritte. Nach der in das Studium der Münzen eingeführten Kritik kann sich kein Mensch, selbst auf den ersten Blick, über das relative Alter zweier antiken Münzen, die man vergleicht, mehr täuschen. Es ist daher zur Nothwendigkeit geworden, die Reihe der jüdischen Münzen einer völlig neuen Würdigung zu unterwerfen.

„Mein gelehrter Kollege und Freund, Herr Ch. Lenormant, übernahm diese Arbeit, und seine vortreffliche Abhandlung in der Revue numismatique vom Jahre 1845 ist reich an neuen Ansichten über die jüdischen Münzen. Es bekundet sich darin das Talent scharfsinniger und feiner Beobachtung, und sind auch darin den auf die Geschichte der Jerusalemischen Münzen bezüglichen Thatsachen noch nicht feste und vollkommen bestimmte Epochen angewiesen, so liegt das blos daran, daß Herr Lenormant nicht so, wie ich, vom Zufalle begünstigt worden. Ein glückliches Ungefähr brachte mir nämlich eine unbezweifelt von Juda Makkabäus herrührende Münze in die Hände, die im Schutte im Thal Josaphat gefunden worden. Durch sie wurde eine noch etwas zweifelhafte Umschrift, mit deren Hülfe Barthélemy Jonathan'sche Münzen bestimmt hatte, mehr als wahrscheinlich. Ueberdies erhielt ich aus Jerusalem mehrere gut erhaltene und sehr leserliche Exemplare Jonathan'scher Münzen, und konnte nun an der Existenz eines Münzschlags vor den Zeiten Simon's nicht mehr zweifeln. Waren diese beiden Absteckpfähle einmal in das Feld der hebräischen Numismatik fest eingesetzt, so mußte sich dieses merklich erweitern, und es war kein Grund mehr für die Voraussetzung, daß die Münzenkunde in den Epochen

*) Die Stelle (1. Buch der Makkab. Kap. 15, V. 6) in dem Briefe von Antiochus, dem Sohne des Demetrius, an Simon lautet: „Und gebe Dir Gewalt, eigene Münze in Deinem Lande zu schlagen." D. R.

vor der Haſchmonäiſchen Dynaſtie Nichts zu ſuchen habe. Mit fleißiger Benutzung der gründlichen Unterſuchungen des Herrn Lenormant nahm ich, die heiligen Urkunden und Joſephus in der Hand, das Studium der jüdiſchen Münzen wieder auf, und das Reſultat meiner Forſchungen ſei nun hiermit Allen vorgelegt, die ſich für ſolche Fragen intereſſiren.

„Zuvörderſt werde ich, was ſchon Herr Lenormant ſo klar hervorgehoben hat, bis zur Anſchaulichkeit beweiſen, daß gewiſſe Münzen, trotz ihres gleichen Datums, unmöglich gleichzeitig ſein können; dann werde ich die Gründe angeben, warum ich für manche Münzengruppe den Vorgang in der Zeitfolge vor einer anderen anſpreche; iſt endlich dieſen unter ſich die wahrſcheinliche, um nicht zu ſagen, die gewiſſe, chronologiſche Ordnung geſichert, ſo wird keine beträchtliche Schwierigkeit ferner zu überwinden ſein, jedweder dieſer Gruppen die wirkliche Zeit ihrer Ausgebung anzuweiſen."

Zu Obigem findet der Unterz. folgende Bemerkung hinzuzufügen. Welches Bewandniß es mit den vormaccabäiſchen Münzen habe, jedenfalls gehet aus älteren Nachrichten hervor, daß äußerer Einfluß ſich auf den Münzgehalt geltend gemacht habe. Schekalim 2, 4 berichtet R. Jehuda (erſte Hälfte des 2. Jahrh.): „Als ſie aus der Gola (dem babylon. Exil) heraufzogen, gaben ſie das jährliche halbe Schekel nach perſiſchen Drachmen (alſo eine halbe perſiſche Drachme), hierauf nach Selaïm — die gangbare Münze wurde Sela, Plural Selaïm —, hierauf ſchlug der Sela ab und hatte nur den Werth des frühern halben Sela. Man vermeinte nun von dieſem dem Gehalte nach geringen Sela die Hälfte als halben Schekel zu geben (worauf aber nicht eingegangen wurde)". Alſo nach dem Aufhören des perſiſchen Reiches eine neue Münze: Sela; ob dieſes die Benennung für eine inländiſche, oder für eine in Paläſtina curſirende ausländiſche Münze ſei, iſt aus der ſchwer zu ermittelnden Bedeutung des Wortes Sela (סלע) nicht zu beſtimmen. Forſcht man jedoch, wodurch der Gehalt dieſer Münze ſpäter abgeſchlagen, ſo ergibt ſich Folgendes: Das alexandriniſche Talent hatte wie bekannt den doppelten Werth des attiſchen, und ebenſo die Drachme (vgl. Hody de Bibl. Text. Origin. p. 113). In früherer Zeit, d. i. als Paläſtina unter Ptolemäiſcher Herrſchaft ſtand, der alexandriniſche Münzfuß daher auch in Paläſtina galt, hatte der Sela einen doppelten Gehalt gegen ſpäter, das iſt die Zeit wo die Ptolemäiſche Herrſchaft aufhörte und der attiſche Münzfuß eingeführt wurde. Der jetzige Sela hielt nur die Hälfte von dem frühern Sela; und der jetzige halbe Sela, als das jährliche halbe Schekel, kam nur gleich dem frühern $^1/_4$ Schekel,

daher konnte es nicht angenommen werden. Die Münze hatte demnach eine Verschlechterung und zwar durch äußern Einfluß erhalten.

Dieses führt nun auch zu einem andern Resultate: welchen Münzfuß die Seleuciden angenommen. Galt in Syrien, dem Lande ihrer Herrschaft, der alexandrinische Fuß, so würde in Palästina durch Simon den Maccabäer, den Befreier vom syrischen Joche, oder durch einen seiner Nachkommen der attische Fuß eingeführt worden sein. Beides ist nicht denkbar. Simon wird von dem Rechte Münzen zu schlagen wohl nicht den Gebrauch gemacht haben, den Münzgehalt um die Hälfte zu verringern. Und ebenso wenig werden es die auf ihn folgenden Fürsten gewagt haben, da die Herabsetzung einer Münze auf den halben Metallgehalt gewöhnlich eine große Aufregung hervorruft, die bei den in Palästina ohnedieß so häufigen Unruhen schwerlich ein Fürst heraufbeschwören mochte. Dieses läßt nun schließen, daß die Seleuciden in ihrem Reiche den attischen Münzfuß angenommen; der in der Mischna bezeichnete auf die Hälfte deteriorirte Werth des Sela fand bei dem Uebergange aus Ptolemäischer in seleucidische Herrschaft statt.

Frankel.

Nekrolog.

Das Gemüth hat seinen Schmerz, den es oft allein tragen muß, da Andern die Tiefe und der Umfang dieses Schmerzes unbekannt ist. Wird er von Vielen getheilt, sind außer uns Mehrere von ihm ergriffen, so liegt ein theilweiser Trost darin, daß wir diesen Schmerz mit dem Bewußtsein er werde ganz gewürdigt werden aussprechen können. Der folgende Nachruf gilt einem Manne, der mehreren Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist; der Unterzeichnete will versuchen, den Gefühlen vieler Guten und Achtbaren wenn auch nur schwache Worte zu verleihen. Herr David G. Fischel ist zu Ende des v. J. verschieden, ein Mann, der die Zierde seiner Vaterstadt — Prag — einer der würdigsten Söhne Israels war. Geboren daselbst im J. 1787 und aus einer Familie abstammend, in der das in früherer Zeit allein adelnde jüd. Wissen heimisch war — er zählte zu seinen Vorfahren den in der jüd.-theologischen Welt weit bekannten R. Meïr Fischel — wurde sein Sinn bald mit der innigsten Frömmigkeit und der in seinem väterlichen Hause heimischen aufopferndsten Hingebung an Milderung menschlichen Elends und menschlicher Noth erfüllt*). Sein ihm früh entrissener Vater hatte ihm sehr unbedeutende Mittel hinterlassen; er suchte mit ihnen in unablässigem Streben die Familie

*) In dem Testament des gedachten R. M. Fischel findet sich folgende Stelle: ואתם בני ההדרת מאור בגמילות חסדים כי מולדת בית אביכם היא „Und ihr meine Kinder seid sehr sorgfältig in Ausübung der Wohlthätigkeit, denn sie ist eine Eingeborne eures väterlichen Hauses". Solchen letzten Willen ließen die alten Frommen in Israel zurück!

zu ernähren, und gab auch Manches was er erworben hatte mit Freuden hin. Wir können bei diesen Zügen nur kurz verweilen, da sie vor dem was er für Allgemeines leistete und ausführte weit zurücktreten. Wo es je einem Unternehmen zur Förderung des frommen Sinnes, der Wissenschaft, der Mildthätigkeit galt; stand er nicht nur nicht zurück sondern trat als deren eifriger Vorkämpfer in einer Weise auf, die Andere unwillkürlich zur Theilnahme hinriß. Sein Name sollte nicht glänzen, sein Wirken war bescheiden und anspruchslos: in der Vollführung des Guten liebte er das Gute, nicht sich. Dieses reine Erfassen und Ausführen rief denn auch weiten Segen verbreitende Anstalten ins Leben. An dem Entstehen des Tempels in Prag hatte er einen vorzüglichen Antheil, die Kleinkinderbewahranstalt daselbst ist zumeist sein Werk. Und da die Erziehung oft noch mühsamer als die Förderung der Geburt ist, so gebührt ihm nicht nur das Verdienst des ins Lebenrufens, sondern das noch höhere des Erhaltens: er stand wie sehr auch seine Bescheidenheit sich gegen jede Auszeichnung sträubte, mehrere Jahre an der Spitze dieser Anstalten. Aber auch das Einzelne ging ihm nicht in dem allgemeinen Wirken verloren: an ihm fand der Arme Theilnahme und ergiebige Aushülfe; seine Milde hinterließ wohin er je kam reichliche Spuren. Und an diesem Punkte angelangt müssen Worte schweigen: für Herzensgüte gibt es keinen Ausdruck, das Gütige, Milde, Theilnehmende in diesem Edlen bleibt seinen Freunden wie Allen die ihn kannten in einem Andenken zurück, das sie mit tiefer Rührung in sich bewahren; ihm Worte geben ist ihnen Entweihung. — Wohl muß aber noch erwähnt werden, daß wie sein Gemüth auch sein Geist sich dem Höhern zuwandte und die Liebe zur Wissenschaft in ihm stets in jugendlicher Lebendigkeit lebte. Mit den Erscheinungen der Neuzeit bekannt und auf ihrer Höhe stehend fand er dennoch in der jüd. Wissenschaft seine eigentliche Erholung und in deren Pflegern seine eigentlichen Freunde. Dem talm. Studium waren täglich einige Stunden gewidmet; mit inniger Freundschaft, die ihm reichlich vergolten wurde, hing er an Rapoport, Zunz, Beer, Sachs u. A. Seine mit wissenschaftlichem Sinn gepaarte Milde erhob ihn auch zu einem wahren Mäcen: Rapoport erzählt in dem Vorworte zu seinem Erech Millin, daß durch Fischel's Munificenz die Herausgabe dieses Werkes zu Stande gekommen sei.

In F. ist einer der Edelsten heimgegangen: ihm, der auf Erden Liebe und Frieden verbreitete, kommen nach dem schönen alten Spruche Friedensengel bei seinem dortigen Eintritte mit Friedensgruß entgegen.

Frankel.

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

Kämpfe auf dem Gebiete des geistigen Lebens, wer wollte ihnen nicht Berechtigung zugestehen? Die Sonne kämpft sich durch Nebel zum ausstrahlenden Licht, durch den Widerspruch und den Niederschlag sich entgegenstehender Meinungen bricht die Wahrheit. Aber der Kampf muß enge innerhalb der Turnschranken des Geistes bleiben und nur aus dessen Rüstkammer die Waffen holen; wird der Leidenschaft Zutritt gestattet, dann hört der Kampf auf ein ehrlicher zu sein, die Lanzen sind vergiftet, der Sieg soll auch mit den unredlichsten Mitteln erworben sein. Mit Bedauern muß gestanden werden, daß selbst die reine Wissenschaft nicht jedes unbefugte Einmischen der Selbstsucht wie des falschen Eifers für die vorgefaßte Meinung, stets fern zu halten weiß; Streitschriften tragen nicht selten Zeichen der, für jede andere Ansicht blinden Beharrlichkeit und der durch sie geweckten Erbitterung. Noch schwieriger ist solcher Kampf auf dem Gebiete der historischen Wissenschaften, wo häufig die ersten Voraussetzungen auf Grundlagen beruhen, die verschiedene Auffassungen zulassen; am schwierigsten und keine Aussicht auf ein Resultat bietend endlich der Streit zwischen auf verschiedenen Religionsgebieten stehenden Kämpfern. Wie soll der neutrale Boden gefunden werden? Jedes Bekenntniß hat seine Ueberlieferungen, die von dem andern Bekenntnisse entweder nicht anerkannt oder anders gedeutet werden: und da hier dem Theuersten, in welchem alle geistigen Faden des Denkens und innersten Fühlens zusammenlaufen, der Kampf gilt, so kann nur mit leidenschaftlicher Wärme gestritten, kann, da die Ueberzeugung feststehet und ihr treu bleiben eine heilige Gewissenspflicht ist, nur mit dem Vorsatze begonnen werden, sich nie für besiegt zu erklären. Es ist daher ein nicht geringer

Gewinn der fortgeschrittenen Cultur, daß die Ansicht, Religionsverschiedenheiten seien nicht durch gegenseitigen Angriff und Vertheidigung zum Ausgleich zu bringen, sich unantastbare Geltung verschafft hat: es ist hierdurch eine Phase überwunden, die weder in der Geschichte der Religion noch in der der Menschheit irgend einen Lichtpunkt zeigt. Soll man es dem Naiven früherer Tage zu Gute halten, oder hierin das Abbild der nur allmälig entweichenden mittelalterlichen Rohheit erblicken, daß man von Gesprächen über Religion — den s. g. Colloquien — den Sieg eines Glaubensbekenntnisses abhängig machen wollte? Als ob es sich um Obermacht und Unterliegen und nicht um Ueberzeugung handelte, als ob in dem Beifalle und dem Siegzuerkennen der Zuhörer sich eine Competenz für den vermeintlich Unterliegenden fände! Man war dem rohen Begriffe, der Sieg im Zweikampfe sei ein Gottesgericht, eine höhere Verkündigung der Gerechtigkeit der Sache des Siegers, noch nicht entwachsen; und den Kampf der geistigen mit dem der Körperkräfte identificirend erkannte man auch in diesem momentanen Siege den der Wahrheit. Und wenn nur dieses Erkennen nicht auch eine zwingende Wahrheit mit sich geführt, Zuhörer und Zuschauer nicht zugleich Partei gewesen, wenn sie mit ihrem Urtheile des Sieges sich begnügt und Sieger und Besiegten, wie im gewöhnlichen Kampf und Turnirspiel, sich selbst überlassen hätten!

Vergegenwärtigen wir uns ein Religionsgespräch zwischen jüdischen und christlichen Theologen im Beisein christlicher Zuhörer, lassen wir den in seiner Beschränktheit zu jedem Abwägen der gegenüberstehenden Gründe unfähigen mittelalterlichen Fanatismus vor unsern Augen vorüberziehen, stellen wir der winzigen Minorität der Juden die ungeheure Mehrzahl der christlichen durch ihre Theologen vertretenen Combattanten gegenüber, bedenken wir, daß jene kleine Zahl den Kampf annehmen mußte, [illegible] von vorn herein sich für besiegt erklären, [illegible] daß diese Minorität, um nicht be[illegible] von ihren Waffen nur ein[illegible] machen konnte: welche spannen[illegible] mußten solche herausfor[illegible] Ausnahme bildende Relig[illegible] ohnedieß von allen Seiten [illegible] erwecken! Daß nicht [illegible] und folternden Be-

sprechungen unterdrückten hat nichts Befremdendes. Der Jude war überhaupt rechtlos, und fast lag in diesen Besprechungen eine Vergünstigung, ein Zugeständniß gegenüber den Predigten der Dominicanermönche u. A., die ohne eine Einrede zu gestatten, die Juden und ihre Lehren mit wildem aufreizenden Eifer verdammten und die Gemüther zum glühendsten Haß gegen sie entzündeten. Diese Religionsgespräche waren aber auch eine natürliche Folge des verschrobenen Rechtsbegriffes jener Zeit, die Freiheit des Willens von Zwang so wenig unterschied, daß sie auf das durch Tortur und Folter erpreßte Geständniß nicht minderes Gewicht wie auf das freiwillige legte.

Gehören nun diese Religionskämpfe der Vergangenheit an, erscheinen sie nur als trübe Phänomene an einem nächtlich grauen Himmel, dessen düsteres Gewölke der freundliche Morgen einer humanern Zeit schon lange zerstreuet, so gewährt das Zurückgehen auf sie ein um so mehr spannendes historisches Interesse. Vor Allem ist zu bemerken, daß das Judenthum nur Waffen der Abwehr anwendete: zum Kampfe in die Schranken gerufen mußte es sich vertheidigen, konnte nur vom Schilde nicht von Speer und Lanze Gebrauch machen. Die Besichtigung dieser Waffen wird für manche an sie sich knüpfende bittere Erinnerung entschädigen; nicht daß gekämpft sondern wie gekämpft wurde, welche Mittel zur Abwehr und zum Widerstand die in die Schranken geforderte Religion in Bereitschaft hatte und mit welcher Kraft sie dem Angriffe entgegentrat, ist das eigentliche in diesen Begebenheiten lebende Moment. Wir wollen uns daher auch nicht auf die bedrohenden Religionsgespräche des Mittelalters beschränken: dem in derartigen Kämpfen sich manifestirenden geistigen Zuge folgend gehen wir zu einer noch frühern Zeit zurück, wo diese Besprechungen eine freundlichere Gestalt haben, nicht auf dem Forum der Oeffentlichkeit vor der zugaffenden fanatisirten Menge stattfinden, sondern mehr dem friedlichen Gedankenaustausch angehören. Zur bessern Uebersichtlichkeit führen wir diese Gespräche auf drei Zeitabschnitte zurück: die Zeit des Heidenthums, die Zeit des frühern Christenthums, das Mittelalter.

Die Zeit des Heidenthums. Im Polytheismus, der Vergötterung der Naturkräfte, ist eigentlich religiöse Duldung

bedingt: welche wesentliche Verschiedenheit konnte sich in den verschiedenen Mythologien finden, die sich doch immer auf dasselbe Princip, Erhebung des Sinnlichen zum Göttlichen, zurückbezogen? Nur die Differenz der Benennungen oder der Anzahl der Gottheiten hielt die verschiedenen Culte auseinander: in dem Grundgedanken herrschte allgemeine Uebereinstimmung. Gegen das Judenthum allein mochte Unduldsamkeit erwachen: in ihm bildete Anfang und Ende der Gegensatz Gottes zur Natur, Gott stehet über der Natur, ihre Kräfte sind seine Werke. Doch kam diese, erst dem tiefern Eingehen sich aufdringende Wahrnehmung der unausfüllbaren Differenz zwischen dem Mono- und Polytheismus, dem großen Haufen schwerlich zur Erkenntniß und konnte hieraus ein Religionshaß sich nicht entwickeln. Wohl aber war ein Nationalhaß rege, der die Juden nicht sowohl wegen ihrer Sitten als wegen der in ihrem Begriffe der Gottheit begründeten Sittlichkeit traf. Der von halbphilosophischen Philanthropen des vorigen Jahrhunderts mit Liebe gehegte Gedanke, daß wie immer die Gottheit benannt werde „ob mit dem unaussprechbaren Namen, oder Brama, oder Jupiter, oder der große Geist" ihr Anerkennung gezollt sei, stellt sich in unserer Zeit dem Denker als oberflächlich dar: in der Anerkennung des einen überweltlichen Gottes liegt das Bekenntniß, daß der Mensch sich zu Gott erheben, daher das in seiner Menschennatur waltende Sinnliche sich unterthänig machen soll; jenes andere Anerkennen und Benennen hat das Sinnliche zur Unterlage, und während dort Sittlichkeit den wahren Cultus macht, drückt er sich hier in Unsittlichkeit aus. Ein Blick auf die Götterverehrung der alten Zeiten gibt hierüber einen Aufschluß, den auch nur in Worten darzustellen unser heutiges Sittlichkeitsgefühl sich sträubt, und selbst der Belusdienst mit seinem nächtlichen Eintritt einer Jungfrau in den Tempel verschwindet vor manchem zur Schau gestellten religiösen Abzeichen der Unkeuschheit. Erweckte nun solcher Cultus einen tiefen Abscheu im Juden, so zogen ihm seine auf ganz andere Gottesverehrung gegründeten Lebensgewohnheiten reichen Haß zu, und es treten im Alterthum merkliche Spuren dieser Anfeindung hervor. Doch zu einer Religionsverfolgung kam es mit alleiniger Ausnahme zur Zeit des Antiochus Epiphanes — bei der aber auch ein politisches Motiv mitgewaltet zu haben scheint — nicht; der Haß lag größtentheils in der

Nationalität, die überhaupt im Alterthum je der andern so schroff gegenüberstand, daß „Feind" in früher Zeit die Benennung für Fremder war. Hinsichtlich der Juden gesellte sich zu diesem Nationalhaß Verachtung: nach der alten Ansicht wurde ein Volk nach dem Verhältniß seiner Macht geschätzt, und der gefeierte Redner Roms ergoß sich in die spöttische Bemerkung, es sei an dem Schicksale dieses Volkes wahrzunehmen, wie theuer es den Göttern sei[1]). Aber selbst mit Feindseligkeit gegen die Juden erfüllte Geschichtschreiber erkannten unwillkürlich, daß die Juden einen unsichtbaren Gott anbeten, und unparteiische von Haß nicht verblendete Autoren sprachen mit Hochachtung von der Gotteslehre der Juden[2]). — Religionsgespräche in dem Sinne, die Vortrefflichkeit einer Religion vor der andern hervorzuheben, lagen nach dem bisher Erwähnten dem Heidenthume zu fern, als daß sie mit Juden eingegangen worden wären. Nur Besprechungen unter gebildeten Männern konnten stattfinden[3]), besonders in dem vorchristl. und ersten christlichen Jahrhundert, wo die alten philosophischen Schulen sich überlebt hatten und in ihrer Zersplitterung nach einem Anhalte umherblickten, an dem das Forschen über die höchsten Wahrheiten sich aufrichten könnte. In dieser Zeit des Suchens und Auswählens (Eklekticismus) um ein neues System zusammenzufügen, mußte das Judenthum dem Forschen einen reichen Stoff bieten: man suchte also Auskunft über seine Lehren und so fand ein Austausch der Ideen statt. Nur ein Religionsgespräch, in welchem es sich um Erhaltung handelte, wird aus der vorchristlichen Zeit angeführt, und auch hier galt es nicht dem Kampfe zwischen Juden- und Heidenthum, sondern zwischen zweien innerhalb des Judenthums stehenden Parteien. Der Hergang war nach Josephus (Alterthüm. 13. 3. 4) folgender.

„Zur Zeit des Ptolemäus Philometor — 180 bis 146 vor der übl. Zeitr. — war zwischen den zu Alexandrien wohnenden Juden und Samaritanern ein heftiger Zwist, über die Heiligkeit der Tempel zu Jerusalem und auf dem Berge Gerisim

1) Vgl. vor. Jahrg. S. 402.

2) Vgl. 1. Jahrg. S. 55. 56.

3) Nach Josephus „Gegen Apion 1, 22" dürfte schon Aristoteles mit einem Juden eine Besprechung über Religionsgegenstände gehabt haben. Vgl. 1. Jahrg. S. 46.

ausgebrochen. Die Juden behaupteten der jerusalemische Tempel sei der allein nach der Vorschrift Mosis erbauete rechtmäßige Tempel, die Samaritaner traten mit derselben Behauptung für den von ihren Vorfahren unter Alexander auf Gerisim erbaueten Tempel in die Schranken. Der Streit kam bis vor den König, beide Parteien ersuchten ihn, die gegenseitigen Gründe durch Wortführer der beiden Parteien anzuhören und über sie zu entscheiden; die unterliegenden Wortführer sollten mit dem Tode bestraft werden. Für die Samaritaner nahmen Sabbäus und Theodosius das Wort; für die Jerusalemiter und die Juden zu Alexandrien Andronicus, Sohn des Messalam. Andronicus führte seinen Beweis aus der Schrift, aus der Aufeinanderfolge der Hohepriester, von denen stets der Sohn an die Stelle des Vaters trat, endlich daß alle Könige Asiens den Tempel zu Jerusalem stets durch Gaben und Weihgeschenke hochgehalten, während der zu Gerisim gleichsam als nicht existirend nie erwähnt und von Niemanden berücksichtigt wurde. Andronicus brachte noch andere Gründe vor; der König erklärte hierauf den jerusalemischen Tempel für den rechtmäßigen, und es wurde das Todesurtheil an den samaritanischen Wortführern vollzogen."

Ziehet man das Sagenhafte von diesem Berichte ab, so scheint er eine Bestätigung durch das alte Buch Megillat Taanit zu erhalten, in welchem epigraphisch angegeben wird: „Der ein und zwanzigste Tag des Monats Kislew ist der Tag des Berges Gerisim, an ihm ist nicht zu trauern"[4]). Nur dürfte

4) Das Buch Megillat Taanit enthält die Aufzählung der Tage, die zum Andenken an ihnen sich ereignete tröstliche Nationalbegebenheiten als Halbfeste eingesetzt wurden. Es zerfällt nach den zwölf Monaten des Jahres in zwölf Kapitel (Perakim). Dieses Buch ist alt und wird schon in der Mischna (Taanit 1, 8) besprochen. Es bestand ursprünglich blos aus in aramäischer Sprache geschriebenen Epigraphen, die den Tag, ferner in ganz kurzen — gewöhnlich zwei oder drei — Worten die Begebenheiten angeben, endlich mit den Worten schließen: „nicht zu fasten" — דלא להתענאה — oder „nicht zu trauern" — דלא למספד — (Letzteres bezeichnet einen höhern Grad der Feier, vgl. obige Mischna). In dem heutigen Megillat Taanit findet sich bei manchen Tagen weder דלא להתענאה noch דלא למספד, bei anderen דלא למספד, aber nie דלא להתענאה: es ist also Manches ausgefallen. (C. 9 בא' ביה יום טוב und c. 11 בשנים בי' י"ט fehlt sogar die Veranlassung; vergleicht man die Erklärung zu beiden Stellen, so scheint daß man wegen der herrschenden Königshäuser nicht wagte die Veranlassung zu schreiben.) Hingegen finden sich in dem heutigen Megillat Taanit Erklärungen zu diesen Epigraphen, die notorisch

etwas befremdend scheinen, daß man wegen eines zu Alexandrien errungenen religiösen Sieges in Palästina, das zu jener Zeit nicht unter ptolemäischer (egyptischer) sondern unter seleucidischer (syrischer) Herrschaft stand, ein Halbfest werde eingesetzt haben. Die Erklärung in Megillat Taanit zu diesem Epigraphe gibt Folgendes an. „Die Kuthüm (Samaritaner) wünschten von Alexander (dem Großen) die Erlaubniß zur Zerstörung des Tempels zu erhalten und sprachen zu ihm, verkaufe uns fünf Morgen Landes auf dem Berge Maria. Als Simon der Fromme hiervon hörte, zog er sein Hoheprieſtergewand an und ging in Begleitung der Prieſter und der Vornehmſten Jeruſalems, die in ihren Händen brennende Fackeln trugen, dem Alexander entgegen. Als dieſer den Zug erblickte ſtürzte er von ſeinem Wagen auf Simon zu und warf ſich vor ihm nieder. Seinem hierüber erſtaunten Gefolge ſagte er, daß ein Mann in dieſer Geſtalt vor ihm im Kriege einherziehe und ihm den Sieg verſchaffe. Simon erzählte nun dem Alexander, daß man für ihn im Tempel bete, und dieſen Ort, fügte er hinzu, wollen die Kuthiim zerſtören! Alexander übergab ſie hierauf dem Simon zur Beſtrafung und dieſer ließ ſie ſchleifen ff." Auch Joſephus erzählt die Zuſammenkunft Alexanders mit Simon und, wie bekannt, ganz in derſelben Weiſe; nur bringt er dieſen Hergang mit dem Anrücken Alexanders gegen Jeruſalem in Verbindung. Die Juden hielten mit unerſchütterlicher Treue bei dem Perſerkönig auch in ſeinem Unglücke aus und wollten ſich nicht dem Sieger Alexander unterwerfen; ſie zogen ſich hierdurch deſſen Zorn zu und er beſchloß ihn gegen Jeruſalem auszulaſſen: Simon gelang es den Zorn des mächtigen Siegers in obiger Weiſe zu beſchwichtigen[5]). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Simon bei dieſer Zuſammenkunft

---

erſt in ſpäterer Zeit hinzugefügt wurden — ſchon die Verſchiedenheit der Diction, die Erklärungen hebraiſiren, weiſet darauf hin — und mitunter den Sinn des Epigraphs offenbar verfehlen, vgl. weiter Anmerk. 9. Es finden ſich daher auch zuweilen zwei Erklärungen, vgl. c. 5 בב"ד בי' תבנא דיננא, und nur die erſte iſt richtig. c. 11 בב"ד בי' וכו' vgl. vor. Jahrg. S. 440 Anm. 1. — An c. 2 בי' באייר וכו' כתוב במגלה זאת וכו' erkennt man deutlich, daß hier der Erklärer ſpricht. Dieſe Erzählungen ſind theils aus dem Talmud, theils aus Midraſchim entlehnt.

5) Alterth. 11. 8, 5. Für Simon wird dort Jaddua genannt, worüber vgl. die Commentatoren.

zweierlei bewirkte: Rettung Jerusalems vor Zerstörung, und Begünstigung des Tempels daselbst dem Tempel auf Gerisim gegenüber, der mit Bewilligung Alexanders, zu dem die Samaritaner zeitlich übergegangen waren, erbauet worden war[6]). Diese mochten sich auch in der That bei der frühern Geneigtheit Alexanders für sie die Zerstörung des jerus. Tempels von ihm erbeten haben; Simon gelang es dessen Sinn zu ändern. Bei der tiefen Heilighaltung und Werthschätzung des Tempels, ging die Erinnerung an die gleichzeitige Rettung der Stadt vor der Erinnerung an die Erhaltung des Tempels auf, und so verblieb der 21. Kislew nur als der Tag „des Berges Gerisim", d. i. wo der Tempel sich gegen den auf Gerisim behauptete[7]).

Die talmudische Erzählung, die das oben aus Josephus erwähnte Colloquium, da es sich nicht in Palästina zugetragen, mit Stillschweigen übergehet, weiß (Synhedrin 91) von anderen früheren Gesprächen, die jedoch nicht einen religiösen, sondern einen politischen Charakter tragen. Wir heben hier den Kern der Erzählung, um den sich andere Vorgänge ähnlichen Inhalts lagern, heraus. Die Egypter brachten bei Alexander Klage gegen die Israeliten vor, sie sollten das Gold und Silber, das sie bei ihrem Herauszuge aus Egypten entlehnt und mitgenommen, zurückerstatten. Ein gewisser Gebiha ben Pesisa trat ihnen entgegen und sagte: Woher bringet ihr euern Beweis daß solches geschehen? Aus der Schrift, wo es heißt „und sie liehen ihnen ff." (2. B. M. 12, 36). Wohlan, so will ich auch meinen Beweis aus der Schrift bringen. Es heißt „die Israeliten waren 430 Jahre ff." (das. V. 40): gebet uns den Lohn

6) Das. 3. 4.

7) Joma 69a wird wie in Megillat Taanit erzählt, nur ist dort irrthümlich בב"ה בטבת für בב"א בכסלו. — In der samarit. Chronik des Abul-Phatach (Paulus Repertorium Th. 1. S. 125 ff.) wird ebenfalls eines Colloquiums der Juden und Samaritaner vor einem Ptolemäus erwähnt, das sich um die von einander abweichenden Gesetzbücher, um die verschiedenen Tempel ff. bewegte, und worin natürlich die Samarit. den Sieg davon trugen. Es wurde schon an einem andern Orte (Ueber den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik S. 253) nachgewiesen, daß die Samaritaner aus jüd. Schriften in höchst unwissender Weise entlehnten und das dort Erzählte zu ihren Gunsten umwandelten. Das von Jynboll vor einigen Jahren herausgegebene samaritan. „Buch Josua" (von R. Kirchheim in seinem ברמי שמרון ins Hebr. übersetzt) liefert einen neuen schlagenden Beleg.

für die 430jährige Arbeit. Man rechnete nach und es reichte alles Gold selbst für die Arbeit von hundert Jahren nicht aus: die Kläger liefen davon und ließen ihre Felder und Weinberge im Stiche. — Daselbst wird auch erzählt, die Söhne Africa's traten vor Alexander klagend gegen die Juden auf: „Das Land Kenaan gehörte ursprünglich unserm Urahn Kenaan, und gehört jetzt uns als seinen Nachkommen. Gebiha ben Pesisa antwortete: Ihr beweiset aus der Schrift, wohlan, so will ich aus ihr den Gegenbeweis bringen. Es heißt: Kenaan sei seinen Brüdern ein Knecht der Knechte (1. B. M. 9, 25); was der Knecht besitzt ist Besitz des Herrn. Sie fanden hierauf keine Antwort ff." Aehnliches wird auch von den Söhnen Ismaels erzählt, die ebenfalls vor Alexander verlangten, es möge ihnen als den Söhnen Abrahams ein Theil vom Lande gegeben werden; worauf sie Gebiha ben Pesisa in obiger Weise aus der Schrift überführte. Welches historische Moment diesen Gesprächen, die wie man leicht erkennt spätere Ausschmückungen sind[8]), zu Grunde liege, ist bei den spärlichen Nachrichten aus jener Zeit schwer zu ermitteln[9]).

8) Selbst der Name גביהא בן פסיסא scheint mehr ein Spottname zu sein: „ein Mann mit hohem Rücken, Buckel", wie er Synhedrin 91. Megillat Taanit c. 3 — vgl. auch an letzterer Stelle אשה גביהתך — geschildert wird.

9) Zu erwähnen ist noch, daß auch Megillat Taanit diese Erzählung hat (c. 3, nur wird daselbst statt des Colloquiums mit den Kindern Ismaels eine von den Samaritanern beabsichtigte Aufstachelung Alexanders gegen den Tempel erwähnt), und wollen diese Erzählungen das dortige Epigraph בב"ה ביה איתנטילו דימסנאי מיהודה ומירושלם (בסיון) erklären. Die Erklärung verfehlt aber ganz den Sinn des Epigraphs. דימסנאי δημοσίωναι sind Generalpächter. Wie aus Josephus Alterth. 12, 4 bekannt, waren die Einkünfte von Palästina (nebst den angrenzenden Ländern) von den ptolem. und wahrscheinlich auch später von den syrischen Königen an den Meistbietenden verpachtet. Unter Jonathan dem Maccabäer (vgl. 1. Maccab. 11, 28) wurde das Land von der syrischen Steuer befreiet. Der Tag also wo diese Generalpächter mit ihren Vexationen aus Palästina schwanden, wurde als Halbfest angesetzt. Vielleicht gab dieses Veranlassung zu obigen Erzählungen, die sich um Besitz und Geldfragen bewegen. (Synhedrin a. a. O. ist hier ein Abschreibefehler: für בכ"ר בניסן muß sein בכ"ה בסיון). — Aehnlich dem gedachten Epigraph ist auch Epigraph Megillat Taanit c. 2 zu verstehen: בב"ג ביה (באייר) איתנטילו כלילאי מיהודה ומירושלם. Dieses כלילאי bezieht sich auf das 1. Macc. 30, 29. 11, 35 gedachte στέφανοι Krongeld (dieses כלילאי kommt auch in dieser Bedeutung mit dem vorgesetzten רמי Baba batra 8a vor), und wurde ebenfalls unter Jonathan abgeschafft (das. 11, 35). Die in Megill. Taan. gegebene Erklärung verfehlt vollständig den Sinn.

Nur hindeuten können wir auf manche in die Verfolgungszeit des Antiochus fallende Gespräche[1]), auf die die Benennung „Religionsgespräche" weniger anwendbar ist, da sie mehr Apostrophen sich für den Glauben Hingebender bilden, und die Echtheit überhaupt nach den in das Breite gehenden Reden in Zweifel zu ziehen ist. Diese Sprüche sind auch im Talmud (Gittin 59) aufbewahrt, aber ohne Schwulst, höchst prägnat, nur je in einem Bibelverse bestehend[2]).

Authentische Religionsgespräche beginnen mit der Zeit des etwas vor und nach der Zerstörung des Tempels lebenden R. Jochanan ben Saccai. Diese Zeit ist reich an Controversen sowohl nach innen als nach außen: dort disputiren Sadducäer mit den Peruschim (Schriftgelehrten, Schrifterklärer), hier Religionsgespräche mit Heiden, ferner mit Christen. Wie in dieser Epoche die feindliche Uebermacht sich auf Staat und Tempel stürzte und sie erdrückte, so schien sich auch Alles gegen das geistige Heiligthum zu vereinigen und es mit nach allen Richtungen aufgeführten Einwürfen zu erstürmen. Unterlagen jedoch die Juden, obschon nach langen und dem aufopferndsten Widerstand, der Mehrzahl und der physischen Obergewalt des Feindes, auf geistigem Gebiete fühlten sie sich stark: hier vermochte keine Macht ihnen die Waffen zu entreißen. — Die Sadducäer, Nachwachs jener Partei, die seit dem Eindringen hellenischen Lebens in den Orient Gesetz und Vaterländisches für griechische Lehren und Sitten hinzugeben bereit war[3]), bildete von der Zeit der Maccabäer ab eine, den Tradition und Fortentwickelung des Gesetzes lehrenden Peruschim gegenüberstehende Secte, und gestanden dem Gesetze nur seinem Buchstaben nach gültige Kraft zu. Megillat Taanit (c. 4) wird über eine diesen

1) Sie finden sich 2. Maccab., ferner in der unter Josephus' Namen sich erhaltenen Schrift de Maccabaeis.

2) Die in N. T. gedachten Gespräche sind nicht Religionsgespräche, wie sie dieser Aufsatz beschreiben will: die Juden sind dort nicht Vertheidigende oder Angreifende, sondern absichtlose oder mit versteckter Absicht Fragende. Auch sind diese Gespräche zum Theile lückenhaft, es fehlen die Antworten der daselbst erwähnten Pharisäer, und es dürfte dem Eingehenderen bekannt sein, daß die Pharisäer gegen Manches Antworten anbringen konnten. Auch wird Manches als antipharis. und neu hingestellt, was die Pharis. selbst behaupteten. Ueber dergleichen Stellen hat die Kritik zu entscheiden: diesem Aufsatze liegt das Hervorrufen jeder Controverse fern.

3) Vgl. 1. Jahrg. S. 214. Anmerk. 1. S. 411.

Gegenstand berührende interessante Controverse berichtet. Die Sadducäer hatten ein geschriebenes Strafgesetzbuch, in welchem die verschiedenartigen Todesstrafen für Verbrechen — es gab mehrere Arten der Hinrichtung, Steinigung, durch das Schwert ff. — aufgezeichnet waren. Die Gelehrten fragten sie, woher sie denn wüßten, daß auf dieses Verbrechen Steinigung, auf jenes Schwert ff. komme. (Die Schrift spricht nämlich an vielen Stellen sich nicht über die Weise der Hinrichtung aus). — Die Sadducäer behaupteten ferner, die Vorschrift Auge für Auge, Zahn für Zahn ff. sei buchstäblich zu nehmen. Die Gelehrten bewiesen aus Schriftstellen, daß eine Erklärung statthaft und Stellen wie „Auge für Auge" der Interpretation anheim gegeben seien." Wann diese Controverse stattgefunden, wird nicht angegeben; doch dürfte, nach einer Stelle das. c. 10 zu schließen, die Zeit des Simon ben Schetach hierfür anzusetzen sein, des Restaurators des Synhedrin und des Criminalrechts, der unter Alexander Jannai (2. Jahrh. vor der üblichen Zeitr.) lebte[4]). — Auch über Fortdauer nach dem Tode wird eine Controverse angeführt, die zwischen einem Sadducäer und dem oben gedachten Gebiha ben Pesisa stattgefunden. „Ihr sagt die Todten leben wieder auf, warf der Sadducäer ein, die Lebenden sterben und die Verstorbenen sollten wieder leben? Und ihr behauptet die Todten leben nicht auf, antwortete Gebiha, die noch nicht waren leben (der Mensch tritt bei seiner Geburt aus dem Nichtsein ins Sein), werden nicht jene leben die schon waren?" Auch über dieses Gespräch kann eine bestimmte Zeit nicht angegeben werden.

Unter R. Jochanan ben Saccai treten die Controversen mit den Sadducäern über mehr oder minder wichtige Gegenstände häufiger hervor. Der Sadducäismus neigte sich, da er in sich kein belebendes Element hatte und bei seiner trockenen Auffassung dem, in den damaligen hereinbrechenden großen Leiden so sehr nach Innerlichem, Erhebendem schmachtenden Geist und Gemüth nichts zu bieten vermochte, um diese Zeit seinem Ende zu; die Gespräche mit R. Jochanan ben Saccai bilden gleichsam das letzte Aufflackern: wo der Name Sadducäer (צדוקי) später erscheint, ist er größtentheils Benennung für

4) Daß das Gesetz „Auge für Auge" nicht als wirkliche Talion zu nehmen sei, ist jedenfalls eine alte Lehre der Peruschim (Pharisäer).

andere Herätiker. Hervorzuheben sind die Controversen über die Bestimmung des Tages, an welchem der Omer (3. B. M. 23, 10) darzubringen sei und die hiermit zusammenhängende Bestimmung des Wochenfestes (Menachot 65); ferner über die Erbfolge, die die Sadducäer nur zum Theile in absteigender Linie anerkannten und sie auch auf die Seitenlinie übertragen wollten (Baba batra 115). Die Gründe die die Sadducäer vorbrachten sind größtentheils sehr schwach. Andere Gespräche (Jadajim 4, 6 ff.) beziehen sich auf einzelne Verordnungen. — Aus dem Gespräche des R. Jochanan ben Saccai mit einem römischen Kriegsobersten — Centurionen[5]) — gehet hervor, daß die Schrift auch von Nichtjuden aufmerksam gelesen wurde. Jener rügte nämlich den Widerspruch Numer. 3, 39, wo die Gesammtzahl der Erstgebornen der Lewijim 22,000 angegeben wird, mit den das. V. 22. 28. 34 angeführten Einzelzahlen, die zusammen 22,300 machen. R. Jochanan erwiderte hierauf, 300 dieser Lewijim waren selbst Erstgeborne, und da die Aufnahme ihrer Anzahl vorzüglich zum Zwecke der Lösung für die Erstgebornen der Kinder Israels, für die je ein Lewi einzutreten hatte, geschehen war (vgl. das. N. 40 ff.), der erstgeborne Lewi aber sich selbst zu lösen hatte, so konnten diese drei Hundert nicht in der Gesammtzahl mitgerechnet werden. — Dieser Römer konnte sich auch in der Exod. 38, 26. 27 angeführten Berechnung nicht zurecht finden, und wurde von R. Jochanan wegen des vermeintlichen Widerspruches belehrt.

Wie nun R. Jochanan ben Saccai nach innen so traten seine jüngern Zeitgenossen R. Gamaliel (aus Jabne) und R. Josua ben Chananja, der sein Schüler, gegen außen als Vertheidiger des Glaubens auf. R. Gamaliel war aus dem feingebildeten Hause Hillel's, das ein Jahrhundert während des Tempels den Präsidentensitz des Synhedriums eingenommen hatte, den er selbst nach dem Tode des R. Jochan. b. Saccai bestieg. Von seinem Ahnherrn Hillel führen wir als in dieses Bereich einigermaßen gehörend Folgendes an: Ein Heide kam zu ihm mit den Worten, er wolle wohl Proselyt werden, nur müsse er das Gesetz während er auf einem Fuße stehe (in der kürzesten Zeit) erlernen. Von Schammai, an den er dieses

5) Berachot 5. Es heißt das. קנטוריקס השר (nach Aruch h. v. קנטוריקס הגמון). Dieses קנטוריקס ist wahrscheinlich verschrieben für קטוטס.

Verlangen gestellt hatte, war er hart zurückgewiesen worden; Hillel aber sagte zu ihm: Was Du nicht willst daß Dir geschehe, das thue einem Andern nicht. Dieses ist der Hauptinhalt der Lehre, das Andere magst Du später erfassen (Schabbat 31). — Wenden wir uns zu R. Gamaliel, so zeigt von seiner innigen Vertrautheit mit den Wissenschaften schon der Umstand, daß er den eintretenden Neumond nach einer Art Mondtafeln berechnete (Rosch haschana 24). Folgendes Gespräch zeigt ihn auch mit griechischen Anschauungen bekannt. Ein Philosoph sagte zu ihm: Euer Gott ist zwar ein geschickter Bildner, aber er fand entsprechende Materialien vor: Tohu und Bohu (Chaos), Wind, Wasser und Abgrund. (In den ersten Versen des 1. B. M., wo diese Gegenstände erwähnt werden, wird nichts von ihrer Erschaffung gesagt. Diese existirten also von jeher.) R. Gamaliel wies ihm aus Schriftstellen nach, daß von allen diesen Gegenständen Gott als der Schöpfer ausgesagt werde. Sein Beweis über Tohu zeigt von tiefer philosophischer Auffassung[6]).

Eine bedeutsame Controverse hatte R. Gamaliel zu Rom. Eine Deputation mehrerer (vier) von Palästina nach Rom gesandten Gelehrten, an deren Spitze R. Gamaliel stand, wurde von Philosophen befragt: Wenn euer Gott die Gottheiten (Götzen) nicht will, warum vernichtet er sie nicht? Sie antworteten, wenn nur jene Gegenstand der Anbetung wären, die keinen Nutzen gewähren, so würde er sie vernichten; aber es werden Sonne, Mond und Sterne angebetet, soll er sie wegen der Thoren die sie anbeten vernichten? So möge er denn, wendeten jene ein, die nützlichen angebeteten Gegenstände lassen und die unnützen vernichten. Dieses wäre, war die Antwort, die Sonne- u. s. w. Anbeter in ihrem Wahne bestärken, sie

6) Der fragende Philosoph verstand unter Tohu die ἄμορφος ὕλη, die gestaltlose Urmaterie; die Welt also nicht aus Nichts erschaffen, Gott ist nur der Bildner der Materie: die Lehre Platons. Die ὕλη ist aber das Träge, das der Form Widerstrebende, an sich Böse; und hieraus ist nach der alten philosophischen Anschauung der sich allenthalben kundthuende Dualismus des Guten und Bösen ff. zu erklären. R. Gamaliel verwies daher scharfsinnig auf Jes. 45, 7 יוצר אור: wenn er das Böse erschaffen, so ging offenbar die ὕλη, das תהו ובהו, aus seiner Hand hervor. — Es ist übrigens hieraus zu ersehen, daß die Lehre der Schöpfung aus Nichts, יש מאין, schon von den alten Rabbinen, und nicht wie Burnett meint, erst durch die Kabbala gelehrt wurde. Vgl. Ueber den Einfluß ff. S. 36.

würden aus dem Verbleiben ihrer Götter auf deren Wahrhaftigkeit schließen (Aboda sara 54). Es wird auch über den eigentlichen Hergang dieses Gespräches in ausführlicherer Weise berichtet. Ein Philosoph fragte R. Gamaliel: Es heißt „Dein Gott ist ein eifervoller Gott": warum läßt er seinen Eifer an jenen die die Götzen anbeten und nicht an den Götzen selbst aus? Worauf R. Gamaliel: Ich will Dir ein Gleichniß erzählen. Ein König hatte einen Sohn, dieser zog einen Hund groß und benannte ihn mit den Namen des Vaters: auf wen wird wohl der König zürnen, auf den Hund oder auf den Sohn? Wie, sagte Jener, Du nimmst den Hund zum Gleichniß, während doch meine Gottheit eine große ist: ein Feuer brach aus in unserer Stadt und legte sie in Asche, nur der Tempel jener Gottheit blieb verschont. Auch hierüber will ich Dich durch ein Gleichniß aufklären, erwiderte R. Gamaliel. Einem König wurde eine Provinz untreu: gegen wen wendet er seine Waffen, gegen die Todten oder gegen die Lebenden? Auf die fernere Frage, wenn die Gottheiten als todt zu betrachten seien, warum vernichtet sie nicht der Herr, erfolgte die obige Antwort, es werden doch auch Sonne ff. angebetet (das.). — Daß übrigens Philosophen als Verfechter des Göttercultus auftreten ist historisch begründet. Das alte sinnlich-plastische Götterwesen hatte sich überlebt; durch fortgeschrittene Speculationen und sich verdrängende Philosopheme einerseits, durch eine die Genüsse bis auf ihre Hefen ausleerende Uebersättigung andererseits war ein natürlicher Ekel an den die Sinnlichkeit repräsentirenden Göttern Hella's eingetreten; und mit Schrecken nahmen die Bessern wahr, wie die Tiefen des Unglaubens sich stets mehr öffneten und die Menge zu verschlingen droheten. Und doch war das Bestehen der Staaten oder eigentlich des einen Staates, der die damaligen gekannten Staaten in sich absorbirt hatte, Roms, zu sehr mit der vaterländischen Religion verknüpft, seine Institution so tief von deren Lehren, Dogmen und Functionen durchwebt, daß in dem Aufgeben des alten Cultus nothwendig der Untergang des Staates bedingt war. Das Streben der Denker war daher darauf gerichtet, die überkommene Götterlehre zu vergeistigen, die alten Formen mit neuen Ideen und Ansichten zu schwängern und den Sagen eine höhere Deutung unterzulegen. Bemerken wir beiläufig, daß wir nun an der Schwelle der den Neuplatonismus bezeichnenden

und bis in die spätesten Jahrhunderte sich hinabziehenden Mystik stehen, die geheimnißvolle Deutung und Umdeutung des Gedankens wie des Lebens sucht; und heben wir zugleich im Allgemeinen hervor, daß, so wie die Auffassungsweise der Rabbinen sich von dem Mysteriösen, Allegorischen fernhält[1]), ebenso drückt sich in den von ihnen referirten Gesprächen eine gewisse Frische und Unbefangenheit aus, die durch ihr Einfaches, Schlagendes gewinnt: es wird nicht auf philosophische Prämissen und überkommene allmälig den schlichten Verstand verdrängende Formeln eingegangen, das treffende Wort und Gleichniß soll Ausweg und Widerlegung zeigen. — Führen wir noch manche schlagende Entgegnungen des R. Gamaliel an.

R. Gamal. hatte gebadet in dem Bade der Aphrodite zu Acco. Da fragte ihn ein Philosoph Proclus (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Neuplatoniker Proclus, dieser lebte im 5. Jahrh. der übl. Zeitr.): Es heißt in euerer Lehre „es soll in deiner Hand nichts sein von dem verbannten Gute" (du darfst von dem was dem Götzen gehört nichts für dich benützen) und Du badest im Bade der Aphrodite! Worauf Jener: ich kam nicht in ihr Bereich, sie kam in mein Bereich; das Bad ist nicht der Aphrodite geweihet sondern die Aphrodite dem Bade; dieses war früher errichtet und später erst wurde das Bild der Aphrodite aufgestellt. Ferner: vor dem Bilde einer von dir in Ehren gehaltenen Gottheit wirst du dich nicht nackt hinstellen, deine Nothdurft verrichten ff.; dieses Alles geschiehet vor dieser bei den Baderöhren stehenden Aphrodite: nun heißt es „du sollst verabscheuen ihre Götter", wenn sie sie als Götter behandeln, aber nicht wenn sie sie selbst der Verachtung preisgeben (Aboda sara 44). — Diese Repliken kleiden sich auch mitunter je nach dem Gehalt der Frage in ein scherzhaftes Gewand. Jemand sagte zu R. Gamaliel: Ihr behauptet, daß wo je eine Gemeinde von zehn Personen beisammen sei auch die Gottheit unter ihr ist: wie viele Gottheiten muß es da geben! Da rief R. Gamaliel den Diener des Fragenden und versetzte ihm einen Schlag mit den Worten: warum hast du die Sonne in dieses Zimmer hereinscheinen lassen? Dieser antwortete, die Sonne wirft doch ihre Strahlen allenthalben hin, und daher

7) Vgl. Mein Programm Ueber paläst. und alexandr. Schriftforschung S. 3. 22 ff.

auch in dieses Zimmer. Worauf R. Gamaliel: siehe die Sonne ist nur eine der Myriaden Diener Gottes und sie verbreitet sich über die ganze Welt, wie denn erst die Gottheit selbst! (Synhedrin 39). — Auf eine spöttische Bemerkung: es heißt „er zählt die Zahl der Sterne", dieses vermeinte der Fragende sei auch er im Stande, antwortete R. Gamaliel: Du weißt nicht die Zahl dessen was in deinem Munde (der Zähne), wie willst du die Zahl derer die im Himmel wissen! (das.) — Diese kurzen Antworten haben zuweilen unter ihrem unscheinbaren Aeußern eine ungemeine Tiefe. Jemand sagte zu R. Gamaliel, es gibt wohl einen Gott des Berges und einen Gott des Windes, und berief sich hierbei auf eine mißverstandene Bibelstelle. R. Gamaliel wies nach, daß nach dieser Interpretationsweise aus einer andern Schriftstelle zu folgern wäre, der Gott der das Ohr geschaffen habe nicht das Auge gemacht, also auch einen Gott des Ohres und einen Gott des Auges! Nun, auch dieses zugegeben, erwiderte Jener. Worauf R. Gamaliel: Und wenn der Mensch stirbt, warum hören Augen und Ohr zugleich in ihren Functionen auf, haben sich etwa diese beiden Götter mit einander hierüber verabredet? (das.). Wie bekannt liegt in diesem kaum zu bewerkstelligenden Consens ein ungemeiner Einwurf gegen den Polytheismus. — Jemandem, der ihn fragte warum Gott im Dornbusch erschienen sei, antwortete er: Wäre er in einer Fichte oder einem Feigenbaume erschienen, so würdest du ebenfalls nach einem Grunde hierfür verlangt haben. Möge dir also dieses genügen: Gott erschien im Dornbusch um zu zeigen, daß die ganze Erde, auch dieses niedrige Gesträuch, der Sitz seiner Herrlichkeit sei (Bamidbar rab. c. 12).

R. Gamaliel scheint auch über die Fortdauer nach dem Tode mit heidnischen und christlichen Gegnern häufig Besprechungen gehabt zu haben. Ein vornehmer Römer fragte ihn: Ihr behauptet die Todten werden wieder aufleben, aber sie sind doch zu Staub geworden? Die Tochter dieses Römers bat den R. Gamaliel an seiner Stelle antworten zu dürfen. „Der Mensch wird noch aus unzureichenderm Stoffe als dem Staube geboren, so kann er wohl auch aus ihm wieder aufleben" (Synhedrin 90). — Einige Bekenner des Christenthums verlangten (wie es der Zusammenhang das. zeigt) von R. Gamaliel aus der Schrift einen Beweis für die Fortdauer nach dem Tode. R. Gamaliel versuchte einige Beweisführungen,

von denen eine als überführend anerkannt wurde: Es heißt „das Land das der Ewige euern Vätern geschworen ihnen zu geben" (5. B. M. 11, 21), die Väter also, als fortlebend, empfangen die Gabe[8]).

Eine nicht minder schwere Aufgabe war dem Schüler des R. Jochanan ben Saccai und R. Gamaliels Zeitgenossen, R. Josua ben Chanaja beschieden, zwar nicht so umfangreich wie die des R. Gamaliel; die Controverse wickelte sich zwischen ihm und nur einem Gegner ab, aber dieser Gegner war der römische Kaiser Hadrian. Hadrian gehörte zu jenen Schöngeistern, denen das Wissen nicht der Weg zur innern Erhebung und Veredelung ist, sondern um auf alle positiven Ergebnisse mit Stolz und Verachtung herabzublicken, und die mit eisiger materieller Kruste um das jedem höhern Gefühle abgestorbene Herz die Menschheit mit Allem was ihr heilig zum Gegenstande des Spottes und des Angriffes machen. Fügen wir noch den despotischen Grundzug hinzu, der mit seltener Ausnahme die römischen Kaiser charakterisirt, so ergibt sich ein vollständiges Bild des Tyrannen, wie er nach dem Aufstand der Juden unter Bachkochba mit kaltherzig berechneter Mordgier die Besiegten vollständig vernichten und in dem Untergang der Lehre und der Lehrer den Untergang des Volkes herbeiführen will; und es wird zugleich das vollkommenste Verständniß für die Gespräche geboten, die er, bevor sein Zorn gereizt war und er es sogar gerathen fand sich den Juden freundlich zu zeigen, mit R. Josua hielt. Ihr Typus ist Spott; und sind sie auch nicht authentisch verbürgt[9]), so tragen sie doch ganz das Gepräge der Fragen, wie sie im Munde eines Hadrian zu erwarten sind und lassen schließen, daß Besprechungen zwischen ihm und R. Josua stattgefunden. So sagte einst Hadrian zu R. Josua: Ich bin auf Grund euerer eigenen Schriften größer als euer Lehrer Moses; denn es heißt „besser ein lebender Hund denn ein todter Löwe" (Kohelet 9, 4). R. Josua antwortete hierauf: Vermagst du zu bewerkstelligen, daß man durch drei Tage nicht Feuer anmache? Warum nicht, antwortete jener, und ließ ein

8) Wie dieser Beweis den controversirenden christlichen Gegnern gegenüber Gültigkeit hatte vgl. 1. Jahrg. Landau, Bilder aus dem Leben ff. S. 331.

9) Sie werden nicht in Mischna und Beraita sondern nur im Midrasch angeführt.

solches Verbot ergehen. Des Abends als er sich auf dem Dach (dem obern Stocke) des Palastes befand, sah er von fern Rauch aufsteigen. Auf sein Befragen hieß es, ein Oberster habe sich unwohl befunden und er mußte lassen Feuer anmachen. Siehe, sagte R. Josua, dein Befehl wurde schon bei deinem Leben nicht gehalten; und unser Lehrer Moses hat vor mehreren tausend Jahren befohlen „ihr sollt nicht Feuer anzünden in eueren Wohnungen am Sabbattage", und sein Wort wird noch heute beachtet: und du dünkst dich größer zu sein als er? (Midrasch Ruth c. 3). — Auf die spöttische Frage Hadrians, aus welchem Gliede Gott den Menschen zuerst bei seiner Auferstehung werde hervorschießen lassen, antwortete R. Josua mit auf diesen Spott eingehender Ironie: aus dem Wirbelbein am Rückgrat, dieses verwesel nicht (Wajikra rab. c. 18). — Auf die höhnische Bemerkung Hadrians, „welch ein mächtiges Lamm, das sich unter siebenzig Wölfen erhalten will" (die Juden unter den Völkern), erwiderte R. Josua, sein Hirt ist mächtig, er rettet es und verscheucht jene (Midrasch Esther zu Ende).

Wußte R. Josua dem Spotte mit treffender Antwort zu begegnen[1]), so war seine Rede sanft und beschwichtigend, wo es dem wirklich beunruhigten Gemüthe galt. Aquila der Proselyt — der bekannte Uebersetzer der h. Schrift — kam zu R. Elieser und sagte zu ihm: Es heißt in der Schrift „er (der Ewige) liebt den Fremden, ihm zu geben Brod und Gewand" (5. B. M. 10, 11), was ist hieran Großes? Dieses fand ich auch als ich Heide war (Aquila war Statthalter von Pontus gewesen). R. Elieser fuhr ihn an: Ist in deinen Augen das zu wenig, um was der Urvater Jakob bat „er möge mir geben Brod zur Speise und Gewand zur Bekleidung!" (1. B. M. 28, 20). Aquila ging hierauf zu R. Josua. Dieser merkte daß der Fragende nach höherem Gute strebe, dessen wünschte er möge der Proselyt theilhaft werden; und er antwortete ihm: „Das Brod das dem Fremden versprochen wird ist die Lehre, da sie die eigentliche Lebensspeise; das Kleid: die Gebote die sich an das Kleid knüpfen, Schaufäden ff. Gott liebt den Fremden und erhebt ihn zu sich, daß er das Beseligende der

1) Manche ironische Antworten finden sich auch auf mehrere ihm zu Alexandrien vorgelegte Fragen, vgl. Nidda 70; da aber die Fragenden Juden waren, so gehören diese Gespräche in ein anderes Bereich.

Lehre ganz erfasse (Bereschith rab. 69). — Gespräche mit Proselyten zum Zwecke der Belehrung finden sich überhaupt nicht selten. Es ist schon oben (S. 173) die höchst bedeutende Antwort Hillels an einen Fremden über den Inhalt der Lehre angeführt worden. Fügen wir hier noch Folgendes hinzu. Ein Heide kam zu Hillel mit der Mittheilung, er wolle wohl Proselyt werden, nur müsse er die Hoheprieſterstelle erlangen. Von Schammai war er fortgetrieben worden, Hillel aber antwortete ihm: Man macht wohl Niemanden zum König, der nicht vorerst mit den Eigenthümlichkeiten der Königswürde bekannt ist; wohlan, so lerne vorerst das Eigenthümliche der Hoheprieſterwürde. Jener ging und fing an die Schrift zu lesen; da fand er: „der Fremde der sich nähert soll des Todes sein" (4. B. M. 1, 51). Da kam er wieder zu Hillel und fragte ihn: Welcher Fremde ist hier gemeint? Hillel antwortete, selbst der König von Israel, so er nicht vom Stamme Aarons ist. Wie, sprach nun Jener, selbst der Israelit kann nicht Hoheprieſter werden, und ich, ein nicht in diesem Volke Geborner, stelle ein solches Verlangen! — Die Proselytin Beturia fragte R. Gamaliel: Es heißt in der Lehre „er wendet nicht das Angesicht zu (ist nicht nachsichtig) und nimmt nicht Bestechung" (5. B. M. 10, 17), diesem widerspricht aber eine andere Stelle „der Ewige wird dir sein Angesicht zuwenden" (4. B. M. 6, 26). R. Josè Haccohen, der ebenfalls zugegen war, erzählte ihr folgendes Gleichniß. Jemand hatte von einem Bekannten eine Summe erborgt und ihm beim Leben des Königs geschworen, er werde sie zu einer gewissen Zeit zurückgeben. Die Zeit kam und er hielt nicht Wort; die Angelegenheit wurde dem König hinterbracht und der Schuldige eilte hin um vom König Gnade zu erflehen[2]). Dieser sagte ihm: das Vergehen gegen mich will ich wohl vergeben; doch was du mit deinem Gläubiger hast ist seine Sache, nicht die meinige, ihm thue genug. So erklären sich auch die beiden Schriftstellen. Der Ewige wendet sein Angesicht zu, ist nachsichtig, bei Sünden die gegen ihn begangen werden; er ist aber unnachsichtig bei Sünden gegen den Menschen, hier soll man sich nicht an Gott sondern an den beleidigten Nebenmenschen wenden (Rosch haschana 17).

2) Der Schwur beim Leben des Kaisers Vita Imperatoris war heilig, und seine Verletzung ein Majestätsverbrechen.

Wenden wir uns nun zu einem Manne, dessen Name als Stern erster Größe am Horizont der jüd. Gelehrsamkeit die Bewunderung der Mit- und Nachwelt auf sich zog. R. Akiba, der mit freudiger Glaubenstreue den Märtyrertod erlitt, wurde von seinem Henker Turnus Rufus auch mit Religionsfragen gequält. Welche Auszeichnung hat euer Sabbattag vor anderen Tagen, fragte er ihn. R. Akiba soll ihn nach der Anschauung jener Zeit auf den Fluß Sambation hingewiesen haben, der durch die ganze Woche heftig einherbraust und am Sabbat ruhet[3]). Warum ruhet nicht auch euer Gott an diesem Tage? Er sollte nicht an ihm den Wind wehen, den Regen herabfallen lassen ff. Die Antwort war inhaltlich folgende: Gott ist der Herr der Welt, sie ist sein Haus; das Walten und Fürsorgen für sie ist ihm nicht Arbeit sondern nach seiner Macht und Allgüte ruhevolle Freude (Bereschit rab. c. 11). — Wenn euer Gott die Armen liebt, warum ernährt er sie nicht selbst, fragte Rufus. Daß die Reichen Gelegenheit finden, sich durch Wohlthun von mancher jenseitigen Strafe zu befreien, war die Antwort R. Akiba's. Von Strafe? Diese werden sie sich erst im Gegentheile hierdurch zuziehen, bemerkte Rufus. Denke, ein König zürnt seinem Knechte und sperrt ihn ein und entziehet ihm Speise und Trank; wird es ihm gefallen, wenn ein Anderer dem Knechte Speise reicht? Setze dafür, erwiderte R. Akiba, ein König zürnt seinem Sohne, er sperrt ihn ein und entziehet ihm Speise und Trank, und ein Anderer reicht dem Sohne Speise: wird er da zürnen, wird er nicht vielmehr Jenem gewogen sein? Und wir heißen Kinder zu Gott! (Baba batra 9). — Bemerken wir auch eine Antwort, die R. Akiba auf folgende Frage ertheilte, die ein gewisser Sonun an ihn richtete. Ich und du, sprach dieser, wissen wohl daß an den Götzen nichts ist; aber wie kommt es, daß Mancher krank nach einem gewissen Tempel hingehet und genesen zurückkehrt? R. Akiba erklärte ihm in einem Gleichnisse, die Schmerzen sind Abgeordnete von oben und haben den Auftrag, bis zu einem gewissen Zeitpunt zu verbleiben und dann zurückzukehren. Ist nun dieser Zeitpunkt abgelaufen, sollen sie etwa verbleiben weil dieser Thor irrsinnig verfährt? (Aboda sara 55). Es wird

3) Ueber Sambation, den man für einen der beiden in den Tigris sich ergießenden Zab hält, verbreitet sich die jüd. und nichtjüd. Literatur.

sich weiter Gelegenheit darbieten, auf diesen Punkt zurückzukommen.

(Fortsetzung folgt.)

Aus den vereinigten Staaten.

Americanisch-jüdische Alterthümer.

Man erwarte hier keineswegs Mittheilungen über die verloren gegangenen zehn Stämme, die man lange Zeit in den Indianern der neuen Welt zu finden geneigt war; oder über jüngst entdeckte Alterthümer in Amerika, die neues Licht in die Geschichte des uralten jüdischen Volkes brächten; das will die Aufschrift wahrlich nicht sagen. Eben so wenig jedoch soll hiermit durch einen, nicht blos in jenem Lande allgemein beliebten Humbug der Wichtigmacherei die Aufmerksamkeit des Lesers schlau herangezogen werden. Man gestatte mir daher zuvor einige Worte zur Rechtfertigung und Berechtigung obiger Aufschrift vorzubringen, und somit zugleich den richtigen Standpunkt anzudeuten.

Die Bezeichnung „**Alterthum**" ist sehr relativ und kann einen längern oder kürzern zurückgelegten Zeitraum umfassen. Die Geschichte der Länder und Völker der alten Welt wird freilich in alte, mittle und neue eingetheilt und somit etwas gegliedert; diese Eintheilung kann jedoch nicht für die neue Welt gelten.

Von Alterthum im Sinne der alten Welt kann bei der jetzigen Bevölkerung in Amerika, die zumeist erst aus Europa dorthin eingewandert, gar nicht die Rede sein; eben so wenig, Gott sei Dank! vom Mittelalter; dieses hatten die Ausgewanderten schon in der alten Heimath durchgemacht und daselbst zurückgelassen. Grade mit der Entdeckung von America beginnt ja auch bei den meisten Historikern die neue Zeit.

Dennoch ist der Americaner geneigt von Alterthümern in seinem Lande zu sprechen, und kann man diese Bezeichnung insofern nicht ganz verwerfen, als bei den fortwährenden Fluctuationen des Lebens in Amerika das Frühere schnell ein Altes wird. So gab es vor einiger Zeit in Buffalo große Unzufriedenheit, als man das erste und älteste Haus in der Stadt niederriß. Es war im Jahre 1810 erbauet worden! —

In dieſem Sinne glaube ich auch von amerikaniſch-jüdiſchen Alterthümern ſprechen zu dürfen.

I.

Auf der im Nauraganſedt-Bay reizend gelegenen Inſel Rhode-Island — Inſel Rhodus — befindet ſich auch die Stadt Newport, am atlantiſchen Meere. Von dem Marktplatze — Parade genannt, kommt man nach der Touroſtraße, wo dem aufmerkſamen Wanderer linker Hand ein freundliches, tempelartiges Gebäude mit von Säulen getragenem Porticus auffält. Eine ſchöne, aus granitnen Pfeilern und Eiſenſtäben beſtehende Umzäunung umgibt den grünen Raſenplatz, in deſſen Mitte ziemlich erhöht das ſehr gut erhaltene Gebäude ſteht, das auf Befragen als Jew's Synagogue, jüdiſche Synagoge, bezeichnet wird. Die Schlüſſel zum Thore wie auch zur Synagoge ſind bald und freundlich herbeigebracht. Beim Eintritt in die Synagoge, die vier Säulen der Breite, fünf Säulen der Länge nach, eine bedeutende Höhe und ein beſonders ſchönes Frauen-Empor hat, bemerkt man zwei verſchloſſene Büchſen, Charity Box — dem hebräiſchen צדקה entſprechend — überſchrieben. In der Mitte iſt das Almemar, noch heute mit einer reichen Decke von rothem Sammt überdeckt. An der Rückwand nach Oſten, der Thüre gegenüber, iſt die heilige Lade, aber leer; keine Schriftrollen mehr enthaltend. Die früher hier geweſenen Thorah's ſollen jetzt in der Synagoge der portugieſiſch-jüdiſchen Gemeinde in New-York ſein. Ueber der heiligen Lade iſt eine כתר תורה, Krone des Geſetzes mit den zehn Geboten, hebräiſch. Eine ähnliche mit portugieſiſcher Ueberſetzung iſt, etwas defect, in einem Schränkchen aufbewahrt. Vor der heiligen Lade und auf dem Almemar ſind ſechs hohe Standleuchter, auf jedem in ſchöner hebräiſcher Quadratſchrift eingravirt: נדבה של הבחור חנוך בר יוסף לבית הכנסת דק"ק ישועות ישראל בנואפארט ראד איילאנד. שנת תק"כו לפ"ק, auf der Rückſeite, lateiniſche Schrift: Enoch Lyon. 1766. Dann ein נר תמיד, ewige Lampe, mit der Inſchrift: Given by Samuel Judah of New-York. A. M. 5525. (gegeben von Samuel Judah aus Neu-York. 1765 u. d. g. Z.) zwiſchen zwei großen ſiebenarmigen Leuchtern hängend.

In der Mitte der Synagoge hängt ein großer Leuchter mit zwölf Armen, dann zwei mit acht, von denen der eine: The gift of Naphtaly Hart Myers A. M. 5520. (die Gabe N. H. M. 1760 n. d. g. Z.) und der andere: The gift of Aaron Lopez 5530. (die Gabe A. L. 1770.) bezeichnet iſt. Noch iſt in der Synagoge linker — Nord —

Seits eine kleine Erhöhung, zu der einige Stufen hinaufführen, angebracht: die sogenannte Junta in der portugiesischen Synagoge.

Die Beerdigungsgeräthschaften u. dgl. befinden sich in einem Raume hinter der Synagoge; daselbst ist auch eine Treppe hoch ein geräumiges Zimmer, das zum Versammlungslocal der ehemaligen Gemeinde gedient haben soll.

Zwei Fremdenbücher, die in der Synagoge ausliegen, zeigen von ziemlich starkem Besuche während der Season. — Newport ist nämlich einer der bedeutendsten Seebadeorte America's, und wird währedd der Sommermonate besonders stark von Südländern besucht. — Mancher bedeutende Mann hat seinen Namen da eingetragen, so z. B. der Historiker Bancroft; dann sehr viele Ladies, Reverends, Ministers und Rabbis. Von der Ignoranz vieler Juden in America — ich sage nicht geradezu amerikanischer Juden, möglich daß diese Unwissenheit schon aus Europa mitgebracht wurde — geben die mit jüdischer Currentschrift geschriebenen Namen צווי בן מארדחי und יחעסקל בן מארדחי zwar ein sicheres Zeugniß; anderer Seits aber muß man sich jedoch des Selbstgefühls freuen, das den Juden frei und offen als solchen auftreten läßt. Leider dürfte Aehnliches in Deutschland nur selten oder gar nicht vorkommen.

Ganz besondere Freude hat mir noch folgende Inschrift gemacht: The sons of Abraham! The only nobility of Earth whose letters-patent are written out and sealed of the Lord of Lords and King of Kings. Peter Schlemihl.

Die Söhne Abrahams! der einzige Adel, dessen Patente geschrieben und besiegelt sind von dem Herrn der Herren und dem König der Könige. Peter Schlemihl.

Einige Tage vor meinem Besuche in der Synagoge — es war im Sommer 1853 — hatten die englisch-amerikanischen Zeitungen aus meinem Vaterlande die Nachricht gebracht: wie in der ersten Kammer den Juden die Zulassung abgesprochen worden, und man daselbst sogar eine auch von Humboldt unterschriebene Petition dagegen kaum verlesen lassen wollte. — Die ganze Mittheilung war offenbar — da americanische Blätter sich fast nie um deutsche Kammern viel kümmern und höchstens nur deren Eröffnung erwähnen — lediglich Humboldts wegen geschehen, der in America in jedem Hause gekannt und mit Hochachtung genannt wird. — Die Namen der hochadlichen Herren, die gegen die Zulassung der Petition gesprochen, waren auch gedruckt, aber so entstellt — man hatte sie gewiß sonst noch nie in America nennen gehört — daß ich dem Methodisten-Prediger, der mir halb bedauernd halb höhnisch

dieſen Artikel zeigte, keck verſichern konnte, es gäbe weder in der Kammer noch im deutſchen Adel ſolche Namen.

Wie ganz anders tönte mir Schlemihl aus dem fernen Vaterlande! — Chamiſſo's Name klingt freilich auch nicht deutſch; von Geburt war er ja auch kein Deutſcher; deshalb wahrſcheinlich verſchmähete der hochadliche und edle Mann es nicht, den jüdiſch-deutſchen Schlemihl anzunehmen. Chamiſſo und Schlemihl ſind in America faſt eben ſo bekannt wie Humboldt. —

Dem Geiſte und Gemüthe nach, die Schlemihl's Zeilen durchwebeten, hätte ich wohl glauben können, der wahrhafte Schlemihl ſei mit ſeinen Sieben-Meilen-Stiefeln auch nach Newport gekommen; es war mir aber zu gut in der Erinnerung, wie ich den hochverehrten Mann in den dreißiger Jahren im Bade zu Reinerz geſehen, und nicht lange darauf mit wahrem Schmerz ſein Ableben aus den Zeitungen erfahren hatte.

Aber auch ſeines americaniſchen Doppelgängers braucht Schlemihl ſich nicht zu ſchämen: ich habe den Mann — es war der vorerwähnte Preacher — kennen und hochachten gelernt.

Nicht einmal ſeinen Schatten hatte er verloren; leider aber war er in Gefahr ſein Licht — das Licht ſeiner Augen zu verlieren; um ſo klarer brannte das ſeiner Seele. —

Der ſtrengen Wahrheit getreu muß ich jedoch auch einige Inſchriften erwähnen, die weniger Menſchenliebe, dafür aber mehr Bekehrungsſucht ausſprachen. Die eine war „ein wahrer Iſraelit und Meſſiasgläubiger" unterſchrieben; der Name ſchien einem deutſch-jüdiſchen Miſſionär anzugehören.

Ueberhaupt iſt der Americaner, beſonders der Yankee — die Bewohner Neuenglands, wozu Rhodeisland gehört, werden ſo genannt — ſehr bekehrungsſüchtig; auf politiſchem und ſocialem Gebiete mindeſtens eben ſo wie auf religiöſem.

Doch gibt es in den Vereinigten Staaten von Nordamerica keine herrſchende Kirche, daher auch keine Intoleranz, nur Bekehrungsſucht.

Wenn auch mancher Einzelne unduldſam ſein will, ſo hat ja der Andere, dem der Staat dieſelben Rechte gewährt, danach nicht zu fragen: er ſpricht ſich unbefangen und ohne Scheu aus, damit wird jede Intoleranz gleich im Keime erſtickt.

Dieſes wurde mir durch folgenden Vorfall klar und zur Gewißheit.

Eine Mrs. Brown aus Boſton, eine alternde Dame, die in Newport ſtark nach Frömmelei riechende Vorträge über die Beſſerung

der Verbrecher gehalten, hatte auch in das Fremdenbuch der Synagoge ihren Namen und dabei einige Zeilen des Inhalts geschrieben: sie könne nicht begreifen, wie es noch jetzt Menschen gäbe, die daran zweifeln, daß der Erlöser und Erretter der Welt schon vor langer Zeit gekommen! —

Eine jüdisch-amerikanische Dame, die Frau eines Richters im Staate New-York, soll hierauf geantwortet haben: „Die Schreiberin vorstehender Zeilen hat hier einen Vortrag gehalten, der mit der Ueberschrift: „Thirty-thousand criminals — **30,000** Verbrechen — an „allen Straßenecken angekündigt wurde. Dabei war nur von Verbrechen „die Rede, die menschlichen Gerichten unterliegen; daß es auch Verbre„chen, wahre Verbrechen an der Menschheit geben kann, die kein christ„licher Richter noch jetzt nach **1853** Jahren des Heils verurtheilt, scheint „Mrs. Brown nicht zu wissen. — Soll nun die Menge der noch vor„handenen Verbrecher und vorkommenden Verbrechen es den Juden so „zweifellos überzeugend darthun, daß der Erlöser und Erretter der „Welt schon vor langer Zeit gekommen?!" —

Die Stadt-Verwaltung, die zugleich, da jetzt keine Juden in Newport wohnen, die Aufsicht über die Synagoge hat, soll das alte Fremdenbuch weggenommen und ein neues ausgelegt haben, in dem der Wunsch an der Spitze steht: die Besuchenden mögen ihre Namen, keineswegs aber Bemerkungen, die für irgend Jemand verletzend sein könnten, eintragen. —

Ich hatte um diese Zeit schon Newport verlassen, kann dieses daher nur als von Anderen vernommen berichten.

Fast dürfte es überflüssig erscheinen, wenn ich noch hinzufüge, wie die meisten Inschriften im Fremdenbuche in englischer Sprache und nur von mir hier ins Deutsche übertragen sind.

Und nun bitte ich den freundlichen Leser, mir aus dem vereinsamten בית הכנסת — Versammlungshaus — zu dem todten בית חיים — Haus der Lebenden, Begräbniß — zu folgen.

II.

Auf derselben — Touro- — Straße, nur weiter hinauf, dem atlantischen Meere zu, ist auch der jüdische Gottesacker. — Bereits im Jahre **1677** kauften die Juden einen Begräbnißplatz in Newport — wie im folgenden Artikel ausführlicher mitgetheilt werden soll —, doch konnte ich nicht einmal erfahren, wo derselbe gewesen. Der gegenwärtige scheint bei Erbauung der neuen Synagoge — im Jahre **1762** — ebenfalls begründet worden zu sein; wenigstens habe ich keine ältere

Inschrift auf den Leichensteinen gefunden. Viele Steine sind ganz zerklüftet und unleserlich, woran sowohl die Steinart wie auch der Regen, der auf den liegenden Platten — wiewohl מטרה genannt — verdunstete, gleiche Schuld haben mögen.

Der Gottesacker ist einer der schönsten die ich gesehen, mit Trauerweiden, Hängegesträuch und Blumen, die über und durch die schöne Umfassung von Stein und Eisen sichtbar sind, sehr regelmäßig und entsprechend bepflanzt.

Besonders sinnig und eigenthümlich ist das Portal. Auf den steinernen Säulen von beiden Seiten sind umgestürzte Fackeln mit erloschenen Flammen, und darüber, auf dem Architrav, eine beschwingte Weltkugel. Die Umzäunung und das Portal wurden im Jahre 1820 ausgeführt und sollen über 6000 Dollars gekostet haben.

Einige der copirten Inschriften lasse ich hier folgen:

1) מצבת In Memory of Mrs. Martha Moravia — mehr war auf diesem Steine nicht zu enträthseln.

2) מצבת קבורת אשה טרת אביגיל בת הגביר אהרון לאפיו שהלכה לעולמה Auf demselben Steine war auch eine größere lateinische Inschrift, aber so verwischt, daß ich nur noch mit Mühe Post mortem quid quid — at comes — Anno Mundi 5522, hoc est aerae vulgaris 1762 — herausbrachte.

3) מצבת קבורת האשה הנכבדת מרת רבקה בת יהודה ז"צל שהלך לעולמה עש"ק כ"ח ארר ראשון שנת תקכ"ד לפ"ק שני היה ע"ה שנים ו' חדשים י"ח ימים תנצ"בה Rebeeca the wife of Zachariah Polock died March 2. 1764.

4) מצבת קבורת הישיש והנכבד הגביר יצחק ב"ר מאיר פאלק צ"ל M. T. Isaac Polok departed his life Mai 23. 1764 aged 63 Y. 9 M. 6 d.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern.

Von Dr. H. Grätz.

(Schluß.)

(vergl. vorigen Jahrgang.)

31) Höchst interessant ist eine bei Hieronymus vorkommende Hagada deswegen, weil sie auf eine dunkle Phrase in Seder Olam rabba Licht wirft. In dieser Chronik wird tradirt, der letzte König von

Iſrael, Hoſea b. Ela, habe die Grenzſperre zwiſchen Juda und Iſrael aufgehoben, welche Jerobam eingeführt hatte, um die zehn Stämme am Beſuch des Tempels in Jeruſalem zu hindern. Dennoch ſei nun grade unter dieſem verhältnißmäßig beſſern iſraelitiſchen Könige das Exil über das Zehnſtämmereich verhängt worden: אותה שעה כיון שראה הושע בן אלה שגלו עגלי הזהב עמר והעביר פרהודאות שהושיב ירבעם בן נבט על התחומין שלא לעלות לירושלם. שבכל מלכי ישראל הוא אומר וילך בדרכי ירבעם-ובהושע הוא אומר רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו. אלא מפני מה נתחתם גזר דינם לגלות בימיו? מפני שהיו ישראל תולין את הקלקלה במלכיהם שנאמר אני ידעתי אפרים וישראל לא נכחד ממני (Seder Olam c. 22; vgl. dazu Baba Batra 121b. Jeruſchalmi Taanit Ende) שבו (בחמשה עשר באב) התיר הושע בן אלה פרוסדיאות שהושיב ירבעם על התרכים. כתנא שאל לרב כל הרא טוביהא רבתא עבד וכתיב ביה עליו עלה שלמנאסר? אמר ליה ששמט את הקולר מצוארו ותלהו בצואר תרכים. לא אמר כל עמא יסקון אלא מאן דבעי מיסוק יסוק. Hieronymus gibt einen ausführlichen Beleg zu dieſer Hagada: Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam — quamdiu et reges et populi pariter vitulos aureos adorabant et habebant in impietate consensum, non venit captivitas. Extremus rex decem tribuum fuit Osee, de quo scriptum est, quod fecerit quidem malum in conspectu domini, sed non sicut reges Israel qui fuerunt ante eum. — Quaeritur ergo quare sub pessimis regibus capti non fuerint, sed sub eo qui coeperat ex parte aliqua ad meliora converti? Ad quod haec inferunt; excusabat se primum populus et dicebat: regum paremus imperiis, nec possumus eorum resistere tyrannidi, colimus vitulos, quos adorare compellimur. In diebus autem Osee ab eodem rege praeceptum est; ne tanto studio vituli colerentur, sed qui vellet iret in Hierusalem et in templo sacrificaret deo. Huic, ajunt, sententiae populus contradicit quod nunc dicit: divisum est cor eorum. h. e. regis et populi et nulla excusatione remanente nunc interibunt. (Comment. in Osee 10, 2). Dieſe Hagada iſt ſicherlich eine der älteſten und ſcheint einen hiſtoriſchen Kern zu enthalten.

32) Im Midraſch Eſther, wahrſcheinlich aus M. Abba Gorion entlehnt, findet ſich eine vom Talmud abweichende Erklärung zu Habakuk 2, 15, welcher ein geſchichtlicher Vorgang zwiſchen Nebukadnezar und Zedekias zu Grunde gelegt wird, und dieſe Erklärung theilt auch Hieronymus im Namen eines jüdiſchen Geſetzlehrers (δευτερωτής) mit. Nach dieſer hagadiſchen Auslegung habe der babyloniſche König ſeinen königlichen Gefangenen dem Geſpötte ſeiner Großen ausſetzen

wollen; er habe ihm deswegen einen Trank gegeben, der ihm Diarrhöen verurſachen mußte, und in dieſem peinlichen Zuſtande habe er ihn den ſchmauſenden Gäſten vorgeſtellt: Audivi Lyddae quendam de Hebraeis, qui sapiens apud illos et δευτερωτὴς vocabatur, narrantem hujuscemodi fabulam. Zedechias — ductus est Babylonem; ubi eum quadam die Nabuchodonosor convivii ferta celebraret, jussit ei dare potionem, qua hausta, venter potentis solveretur in fluxum. Ac subito introductum ante ora epulantium compulsumque vi ventris pollutum esse stercore. Et hoc esse quod nunc hic scriptura dicit: nae qui potumdat amico suo etc. (comm. in Habacuc v. c.). Die Originalhagada lautet nicht ſo ausführlich. רב פתח הוי משקה רעהו וגומר — זה נבוכדנצר. מה היה עושה לו (לצדקיה) אותו הרשע? היה מאכילו פת חמה של שעורים ומשקה אותו יין חדש מן הגת, וכל כך למה כדי שיתחללו מעיו (M. E. c. 3 Anfang). Der eben ſo naive wie giftige Kirchenvater brauchte ſich nicht die Mühe zu geben, dieſe Interpretation zu widerlegen. Sie war von dem, der ſie zuerſt zu hagadiſchen Zwecken gebraucht hat, nur als eine individuelle Auffaſſung gegeben worden; zum Beweiſe dafür iſt ſie im Talmud ganz und gar verſchollen und hat einer andern hagadiſchen Auslegung dieſes Verſes Platz gemacht.

33) Die Zahlenſymbolik in dem Propheten Zacharias forderte gewiſſermaßen heraus, den entſprechenden Hintergrund aufzuſuchen, und bot der jüdiſchen Hagadiſtik wie der chriſtlichen Typik die beſte Gelegenheit, dogmatiſche Verhältniſſe daran anzuknüpfen. Die ſieben Lampen mit den ſieben Ausgüſſen, welche der Prophet im Geſichte auf dem goldnen Leuchter ſiehet, deutete die Hagada bald auf den Sabbat, bald auf die ſieben Patriarchen von Abraham bis Moſe, bald endlich auf die ſieben Gnadenmittel, welche das Geſetz ſeinen Anhängern gewährte: Hebe, Zehnten, Erlaßjahr, Jubeljahr, Beſchneidung, Verehrung der Eltern und Beſchäftigung mit der Thora. So die Peſikta citirt in Jalkut (zu Zacharias Nr. 570): דבר אחר ושבעה נרותיה כנגד שבעה מצות האמורות בתורה: תרומות ומעשרות שמטין ויובלות והטילה וכבוד אב ואם ותלמוד תורה (כנגד כלם). Hieronymus kennt dieſe letzte Hagada ebenfalls. Nachdem er chriſtlicherſeits die ſieben Gnadenmittel des heiligen Geiſtes in Vorſchlag gebracht, erwähnt er die Anſicht der Juden von den ſieben Gnadenmitteln des Geſetzes: Septem autem infusoria, in quibus oleum sit, quod mittatur in lucernas quae super candelabro luceant, hoc intelligi volunt (Hebraei) septem istas gratias de coelo ad homines per legem descendere (comment. in Zachar. 4, 2).

34) Die dunkle Stelle desselben Propheten: „ich vertilgte die drei Hirten in einem Monate", deutet die recipirte Hagada von Miriam, Ahron und Mose (Taanit 9a): ואבחיד שלשת הרועים בירח אחד וכי בירח אחד מתו והלא מהים מתה בניסן ואהרן באב ומשה באדר אלא וכו׳. Merkwürdig ist es, daß Hieronymus die kirchliche Deutung dieses Verses von dem Verschwinden der drei Stände, der Priester, Propheten und Könige, nach Jesu Erscheinung, oder von der Vernichtung der christlichen Häretiarchen verwirft und sich für die hagadische Interpretation erklärt. Nobis tres pastores qui in uno mense succisi sunt, Moyses videtur et Aaron et Maria, quorum Maria in mense primo qui vocatur ניסן mortua est in deserto. Sin et in eodem loco Moyses et Aaron condemnati sunt, ne terram repromissionis intrarent (ad 11, 8). Es ergibt sich daraus, daß diese Deutung zu Hieronymus Zeit, d. h. in dem letzten Jahrhundert der talmudischen Periode, die herrschende gewesen, daß also die andere Deutung, welche im Jalkut (579) durch die Formel דבר אחד introducirt wird, von dem Tode Rabbi's, Antoninus' und Artabans' in einem und demselben Monate (שמתו בירח אחד [וארטבן וקרבן ואנטונינום (זה רבינו), nachtalmudisch sein muß (?) und also keinen quellenmäßigen Werth hat. Herr Rapoport hat zuviel Gewicht auf diese Hagada gelegt und daraus ein chronologisches Moment für die Antoninusfrage ableiten wollen. Sie gehört offenbar der harmonistischen Hagada an.

35) Die talmudische Tradition von den vier vom Propheten Zacharias behandelten Fasttagen imponirte unserm sonst mäkelnden Kirchenvater so sehr, daß er eingestand, es sei doch besser aus der Quelle (der jüdisch-traditionellen Auslegung) als aus den kleinen Bächen der kirchlichen zu schöpfen: Cogimur igitur ad Hebraeos recurrere et sententiae veritatem de fonte magis quam de rivulis quaerere. Wir werden weiter sehen, daß diese Interpretation durch Hieronymus' Vermittlung in die Kirche Eingang gefunden hat. Belehrend ist die hieronymische Parallele, die wegen ihres Interesses in extenso zu geben ich mich nicht scheue, besonders deswegen, weil daraus hervorgeht, daß zu seiner Zeit die Erklärung von Simon b. Jochai von dem Fasttag des zehnten Monats recipirt war, und R. Akiba's Deutung erst später gangbar geworden sein muß. R. Akiba deutet nämlich den „Fasttag des Zehnten" vom zehnten Tebet, an welchem Nebukadnezar die Belagerung Jerusalems begonnen hat: יום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל וכו׳, während R. Simon b. Jochai es von dem fünften Tebet verstanden haben will, an welchem Tage die Nachricht von der Einäscherung Jerusalems die Gola in Trauer versetzt hat: אמר ר׳

שמעון בן יוחי ארבעה דברים היה ר' עקיבא דורש ואני אין דורש כמותו — ואני איני אומר כן אלא שום העשירי וה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר-ועשו יום שמועה ביום שריפה. R. Simon rechtfertigt ſeine Erklärung durch einen einleuchtenden Beweis, indem nach R. Akiba's Deutung die Reihenfolge der Vorfälle nicht eingehalten iſt und nur die Reihenfolge der Monate den Aufzählungsgrund abgeben, nach R. Simon hingegen geſchieht die Aufzählung in chronologiſcher Ordnung: ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון ראשון ועל אחרון ראשון אלא שהוא מותה לסדר חדשים ואני מותה לסדר פורענות (Toſifta Sota c. 6. Ende. Babl. Roſch ha-Schanah 18b. Jeruſ. Taanit c. 3. p. 68c). — Hieronymus hat von ſeinen jüdiſchen Lehrern nur R. Simon's Erklärung überkommen, die er faſt wörtlich wiedergibt, indem er dabei die unglücklichen Vorgänge, welche ſich an den erſten und zweiten Faſttag knüpfen, wie ſie in der Miſchna (Taanit 26b) angegeben ſind, mit erwähnt: Jejunium quarti mensis — Julii — die septima et decima ejudem mensis, illud arbitrantur, cum descendens Moyses de monte Sina tabulas legis objecerit atque confregerit (נשתברו הלוחות), et juxta Hieremiam muri primum rupti sunt civitatis. In quinto mense — Augusto — cum propter exploratores terrae sanctae seditio orta esset in populo jussi sunt montem non ascendere — sed ut exceptis duobus Chaleb et Josua omnes in solitudine caderent: (בט' באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ). In hoc mense et a Nabuchodnosor et multa post saecula a Tito et Vespasiano templum Hierasolymis incensum est atque destructum: (חרב הבית בראשונה ובשניה), capta urbs Bettel (leg. Bethar) ad quam multa milia confugerant Judaeorum (תלכדה ביתר), aratum templum in ignomiam gentis oppressae a Tito Annio Rufo (ונחרשה העיר). In septimo mense — Octobre — occisus est Godolias et Judae tribus ac Hierusalem reliquiae dissipatae. Mense Decimo — Januario — Ezechiel in captivitate positus audivit et cunctus popolus captivorum quinto mense templum esse subversum (Comment. in Zach. ad 8, 19). — Dieſe Erklärung hat das Hypomnesticum Josephi, das die geſchichtlichen Thatſachen des alten und neuen Teſtaments in Fragen und Antworten ad usum tironum faßlich macht, ganz aufgenommen, gewiß nicht direct aus Hieronymus, ſondern aus der kirchlichen Reception. Im Capitel 127 heißt es: ποίας νηστείας Ἰουδαῖοι νηστεύουσι; und die Antwort lautet: καὶ ἡ μὲν τοῦ τετάρτου μηνὸς νηστεία ἐστὶν ἐν ᾧ μηνὶ ἡ πόλις ὑπὸ τοῦ Ναβουχοδονόσορ ἐρράγη, ἡ δὲ τοῦ πέμπτου ἐν

ᾧ ἐνεπρήσθη ὁ ναός. Ἑβδόμου δὲ ἐν ᾧ Γοθολίας ἀνῃρέθη ὑπὸ Ισμαήλου. Καὶ δεκάτου καθ' ὃν μῆνα τοῖς οὖσιν ἐν Βαβυλῶνι ἀνηγγέλη τὰ γενόμενα ἐν Ἱερουσαλὴμ ἅπαντα κακά.

36) Gelegentlich ſei hier ein Curioſum aus demſelben Hypomneſticum erwähnt, welches daſſelbe ohne Zweifel aus einer ältern Quelle entlehnt hat. Es wirft die Frage auf, warum die Juden am Montag und Donnerſtag faſten? Διατί οἱ Ἰουδαιοι τὴν δευτέραν τῶν σαββάτων καὶ τὴν πέμπτην νηστεύουσιν; und die Antwort darauf, „weil der erſte Tempel von Nebuchadnezar an einem Montage, der zweite von Titus an einem Donnerſtage verbrannt worden iſt: Δευτέρα σαββάτου ἐτύγχανεν εἶναι, ὅτε ὁ ναὸς ὑπὸ τοῦ Ναβουχοδονόσορ τὸ προτερον ἐνεπρήσθη. Πέμπτη δὲ ὅτε ὑπὸ Τίτου το δεύτερον ἔπαθε. Ηενδοῦρι γὰρ ἐπὶ τῇ ἐμπρήσει ταῦ ναοῦ κατὰ ταύτας τὰς δύο κατὰ πᾶν σάββατον ἡμέρας, καὶ διὰ τοῦτο νηστευουσι (c. 145. in Fabricius Codex pseudepigraphus vet. Test. V. 2). Dieſe Stelle beweiſt jedenfalls, daß das Faſten am Montag und Donnerſtag in der patriſtiſchen Zeit in der Synagoge üblich geweſen ſein muß. Erwähnt wird dieſes Faſten unter den jüdiſchen Quellen nur in Halachot Gedolot (Hilchot Sopherim), aber als ein alter Brauch: ועוד נוהגו אבותינו שיהו מתענין בשני ובחמישי. Als Motiv werden neben der Zerſtörung des Tempels noch andere Momente angegeben: מפני שלשה דברים על חרבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חרפת השם. — R. Joſe's Tradition, die in beiden Talmuden erwähnt wird, widerſpricht aber der Angabe des Hypomneſticon auf's Entſchiedenſte; ſie lehrt nämlich, daß beide Tempel am Sonnabend Abend ein Raub der Flammen geworden ſeien: תני ר' יוסי יום שחרב הבית היה מוצאי שבת-וכן בשני (jeruſ. Taanit c. 3. p. 68; desgl. babyl. 29a). Es wäre daher intereſſant zu erfahren, woher der Sammler des Hypomneſticon dieſe Angabe genommen hat. — Kehren wir zu Hieronymus zurück.

37) Die allegoriſche Erklärung der dreißig Silberlinge, welche der Prophet Zacharias auf Gottes Befehl nimmt und in den Schatz (אל היוצר) wirft (11, 12—13), war ein Gegenſtand einer leidenſchaftlichen Polemik zwiſchen Juden und Chriſten. Indem es die Chriſten auf die dreißig Silberlinge bezogen, welche Judas Iſchariot für den Verrath genommen haben ſoll, lag es den Juden am Herzen, der Zahl eine andere Deutung zu geben. Hieronymus citirt dieſe Deutung von jüdiſcher Seite und glaubt, ſie ſei in böswilliger Abſicht aufgeſtellt worden, um das Chriſtologiſche in den Worten zu verwiſchen. Judaei istum locum maliciose interpretantes, triginta argenteos triginta

שמעון בן יוחי ארבעה דברים היה ר' עקיבא דורש ואני אין דורש כמותו — ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר-זעשו יום שמועה ביום שריפה. R. Simon rechtfertigt ſeine Erklärung durch einen einleuchtenden Beweis, indem nach R. Akiba's Deutung die Reihenfolge der Vorfälle nicht eingehalten iſt und nur die Reihenfolge der Monate den Aufzählungsgrund abgeben, nach R. Simon hingegen geſchieht die Aufzählung in chronologiſcher Ordnung: ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון אלא שהוא מונה לסדר חדשים ואני מונה לסדר פורענות (Toſifta Sota c. 6. Ende. Babl. Roſch ha-Schanah 18b. Jeruſ. Taanit c. 3. p. 68c). — Hieronymus hat von ſeinen jüdiſchen Lehrern nur R. Simon's Erklärung überkommen, die er faſt wörtlich wiedergibt, indem er dabei die unglücklichen Vorgänge, welche ſich an den erſten und zweiten Faſttag knüpfen, wie ſie in der Miſchna (Taanit 26b) angegeben ſind, mit erwähnt: Jejunium quarti mensis — Julii — die septima et decima ejudem mensis, illud arbitrantur, cum descendens Moyses de monte Sina tabulas legis objecerit atque confregerit (וישברו הלוחות), et juxta Hieremiam muri primum rupti sunt civitatis. In quinto mense — Augusto — cum propter exploratores terrae sanctae seditio orta esset in populo jussi sunt montem non ascendere — sed ut exceptis duobus Chaleb et Josua omnes in solitudine caderent: (בט' באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ). In hoc mense et a Nabuchodnosor et multa post saecula a Tito et Vespasiano templum Hierasolymis incensum est atque destructum: (חרב הבית בראשונה ובשניה), capta urbs Bettel (leg. Bethar) ad quam multa milia confugerant Judaeorum (ונלכדה ביתר), aratum templum in ignomiam gentis oppressae a Tito Annio Rufo (ונחרשה העיר). In septimo mense — Octobre — occisus est Godolias et Judae tribus ac Hierusalem reliquiae dissipatae. Mense Decimo — Januario — Ezechiel in captivitate positus audivit et cunctus popolus captivorum quinto mense templum esse subversum (Comment. in Zach. ad 8, 19). — Dieſe Erklärung hat das Hypomnesticum Josephi, das die geſchichtlichen Thatſachen des alten und neuen Teſtaments in Fragen und Antworten ad usum tironum faßlich macht, ganz aufgenommen, gewiß nicht direct aus Hieronymus, ſondern aus der kirchlichen Reception. Im Capitel 127 heißt es: πόλας νηστείας Ἰουδαῖοι νηστεύουσι; und die Antwort lautet: καὶ ἡ μὲν τοῦ τετάρτου μηνὸς νηστεία ἐστὶν ἐν ᾧ μηνὶ ἡ πόλις ὑπὸ τοῦ Ναβουχοδονόσορ ἐρράγη, ἡ δὲ τοῦ πέμπτου ἐν

ᾧ ἐνεπρήσθη ὁ ναός. Ἑβδόμου δὲ ἐν ᾧ Γοθολίας ἀνῃρέθη ὑπὸ Ισμαήλου. Καὶ δεκάτου καθ' ὃν μῆνα τοῖς οὖσιν ἐν Βαβυλῶνι ἀνηγγέλη τὰ γενόμενα ἐν Ἱερουσαλὴμ ἅπαντα κακά.

36) Gelegentlich ſei hier ein Curioſum aus demſelben Hypomneſticum erwähnt, welches daſſelbe ohne Zweifel aus einer ältern Quelle entlehnt hat. Es wirft die Frage auf, warum die Juden am Montag und Donnerſtag faſten? Διατί οἱ Ἰουδαιοι τὴν δευτέραν τῶν σαββάτων καὶ τὴν πέμπτην νηστεύουσιν; und die Antwort darauf, „weil der erſte Tempel von Nebuchadnezar an einem Montage, der zweite von Titus an einem Donnerſtage verbrannt worden iſt: Δευτέρα σαββάτου ἐτύγχανεν εἶναι, ὅτε ὁ ναὸς ὑπὸ τοῦ Ναβουχοδονόσορ τὸ προτερον ἐνεπρήσθη. Πέμπτη δὲ ὅτε ὑπὸ Τίτου τὸ δεύτερον ἔπαθε. Ηενδοῦρι γὰρ ἐπὶ τῇ ἐμπρήσει ταῦ ναοῦ κατὰ ταύτας τὰς δύο κατὰ πᾶν σάββατον ἡμέρας, καὶ διὰ τοῦτο νηστευουσι (e. 145. in Fabricius Codex pseudepigraphus vet. Test. V. 2). Dieſe Stelle beweiſt jedenfalls, daß das Faſten am Montag und Donnerſtag in der patriſtiſchen Zeit in der Synagoge üblich geweſen ſein muß. Erwähnt wird dieſes Faſten unter den jüdiſchen Quellen nur in Halachot Gedolot (Hilchot Sopherim), aber als ein alter Brauch: העור נוהגו אבותינו שיהו מתענין בשני ובחמישי. Als Motiv werden neben der Zerſtörung des Tempels noch andere Momente angegeben: מפני שלשה דברים על חרבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חרפת השם. — R. Joſe's Tradition, die in beiden Talmuden erwähnt wird, widerſpricht aber der Angabe des Hypomneſticon auf's Entſchiedenſte; ſie lehrt nämlich, daß beide Tempel am Sonnabend Abend ein Raub der Flammen geworden ſeien: תני ר' יוסי יום שחרב הבית היה מוצאי שבת-וכן בשני (jeruſ. Taanit c. 3. p. 68; desgl. babyl. 29a). Es wäre daher intereſſant zu erfahren, woher der Sammler des Hypomneſticon dieſe Angabe genommen hat. — Kehren wir zu Hieronymus zurück.

37) Die allegoriſche Erklärung der dreißig Silberlinge, welche der Prophet Zacharias auf Gottes Befehl nimmt und in den Schatz (אל היוצר) wirft (11, 12—13), war ein Gegenſtand einer leidenſchaftlichen Polemik zwiſchen Juden und Chriſten. Indem es die Chriſten auf die dreißig Silberlinge bezogen, welche Judas Iſchariot für den Verrath genommen haben ſoll, lag es den Juden am Herzen, der Zahl eine andere Deutung zu geben. Hieronymus citirt dieſe Deutung von jüdiſcher Seite und glaubt, ſie ſei in böswilliger Abſicht aufgeſtellt worden, um das Chriſtologiſche in den Worten zu verwiſchen. Judaei istum locum maliciose interpretantes, triginta argenteos triginta

legis mandata commemorant, quae facere iubeantur in lege, et rursum triginta sex (?) alia, quae prohibeantur in lege, et dici eis, ut argentum mandatorum domini plastae suo atque fictori (יוצר als Töpfer erklärt) reddant Deo, quod, quia facere noluerint, esse proiectos. Breviter indicare volui, quid sentiant (Judaei). Der Sinn dieser Hagada wäre unverständlich, wenn wir sie nicht mit dem Original vergleichen könnten. Sie wird im Talmud (Chulin 92a) mitgetheilt, daß jene dreißig Silberlinge sich auf die dreißig Gesetze (מצות) bezögen, welche die Noachiten übernommen, aber nur drei davon beobachtet hätten. Die prophetische Symbolik würde demnach die Verwerfung des Heidenthums ausdrücken, weil es auch die wenigen Gebote nicht erfülle; die dreißig Silberlinge werden unbeachtet hingeworfen. Die Hagada lautet: וישקלו את שכרי שלשים בסף - עולא אמר שלשים מאות שקבלו עליהם בני נח ואין מקיימין אלא שלשה וכו׳. Der Kirchenvater hat die Hagada jedenfalls mißverstanden, wenn er sie von den Bestimmungen versteht, welche vom Gesetze den Juden aufgelegt seien, und noch dazu von dreißig Geboten und dreißig — oder gar 36 — Verboten spricht. Man erfährt aus diesem Beispiele, daß manche Hagada ursprünglich gar nicht den harmlosen Charakter hatte, den sie jetzt, ihrem Ursprunge entrückt und unter andern aufgeführt, zu haben scheint. Die steten Reibungen zwischen Juden und Christen in den ersten fünf Jahrhunderten haben ohne Zweifel auf die Gestaltung der Hagada bedeutend eingewirkt. Die zerstreuten Hagadas in der kirchlichen Literatur mit den Originalen vergleichen, heißt ihnen ihre historische Berechtigung vindiciren und sie als Beleuchtung für manche geschichtliche Vorgänge verwenden, welche noch nicht genug aus dem Dunkel gezogen sind. Wie viele Hagadas würden uns minder absurd vorkommen, wenn wir ihren Hintergrund kennten aus dem sie hervorgetreten sind! Gewiß hatten die Hagadisten mit mancher dem Wortsinne scheinbar fern liegenden Erklärung nur der maßlosen Typik entgegenarbeiten wollen, mit welcher die Kirchenlehrer einen unerhörten Mißbrauch getrieben. Es wäre daher sehr verdienstlich, sich angelegentlicher mit der Hagada zu beschäftigen, sie nicht blos als Text zu homiletischen Vorträgen, oder als literarhistorische Notizen zu gebrauchen, sondern ihren ursprünglichen Sinn und ihre tiefere Beziehung zu den Zeiterscheinungen zu ermitteln. Dieses Studium anzuregen liegt in der Absicht gegenwärtiger Arbeit.

Ein Erklärungsversuch des achtundsechzigsten Psalms.

Von Dr. W. Feilchenfeld.

Ungeachtet der mehr als siebzig Erklärungen, welche von diesem mit Recht für einen der schwierigsten geltenden Psalm vorhanden sein sollen, wird wohl ein erneuter Erklärungsversuch desselben noch keiner Entschuldigung bedürfen. Andernfalls könnten wir auf zwei bedeutende Kenner hebräischer Sprache und Geschichte, Ewald und De Wette, verweisen, von denen Ersterer dem achtundsechzigsten Psalm jede Originalität absprechen zu müssen glaubt, Letzterer die einzelnen Theile desselben für ziemlich locker zusammenhängend erklärt und darum auch die ihm zu Grunde liegenden Motive nicht anzugeben vermag. —

Es wird diesen Behauptungen gegenüber die Aufgabe der nachfolgenden Bearbeitung sein, den Beweis zu liefern, daß wenige Psalmen durch Reichthum an originellen Bildern eine dem vorliegenden Hymnus gleiche Energie und Frische der Empfindung bekunden, daß seine einzelnen Strophen mit Nothwendigkeit nicht etwa zusammengereiht seien, sondern einander erzeugen; und daß der historische Hintergrund desselben an mehreren Stellen deutlich genug hervortrete, um alle seine individuellen Züge in das rechte Licht zu setzen. —

Zur Feststellung des geschichtlichen Bodens, auf welchen sich die einzelnen darin enthaltenen Lobpreisungen, Wünsche und Hoffnungen beziehen, heben wir zunächst folgende Daten als maßgebend hervor: Daß der Psalm einen Sieg Israels über einen mächtigen äußeren Feind verherrliche, leuchtet aus allen seinen Theilen und namentlich aus V. 2—4, 22—24 u. 29 hervor. Aber dieser Sieg war, gleich dem Eroberungszuge Israels aus Egypten in das gelobte Land, nicht Menschenwerk, sondern „der Herr allein hat für sein Volk gekämpft und die Erretteten staunten ob der Wunder ihres Gottes" (Exod. 14, 14). Dies dürfte sich nicht sowohl aus dem auch sonst wiederkehrenden Rückblicke auf jenen natürlichen Mittelpunkt des israelitischen Nationalbewußtseins ergeben, als vielmehr aus dem Umstande, daß hier, unähnlich anderen Siegeshymnen (vergl. im Siegesliede der Deborah Richt. 5, 11—15; Ps. 2, 9; Ps. 18, 35—40; Ps. 20, 9; Ps. 149, 6—9 u. dgl.) der menschlichen, von dem Herrn nur unterstützten Wirksamkeit gar keine Erwähnung geschieht, vielmehr (V. 22 u. 29) der Sieg „diesmal" Gott allein zugeschrieben wird. Dieser Sieg hat Israel aus großer Noth errettet und gefangenen Israeliten Gelegenheit geboten, in die Heimath zurückzukehren (V. 6, 7, 21, 23), aber der übermüthige, an Silberschätzen reiche und eroberungssüchtige Feind ist noch zu

fürchten (V. 22, 31), weshalb der Dichter trotz des glücklichen Ereignisses mehrfach eine gedrückte Stimmung verräth. An der Siegesfeier endlich, welche im Tempel zu Jerusalem stattfindet (V. 30), nehmen von israelitischen Stämmen nicht nur Juda und Binjamin, sondern auch Sebulun und Naphtali Theil (V. 28), neben diesen aber auch Abgeordnete aus anderen Königreichen (V. 30), namentlich aus Mizrajim und Kusch (V. 32). —

Wenn wir diese einzelnen Züge unserer Betrachtung zu Grunde legen, müssen wir zunächst die Möglichkeit in Abrede stellen, daß das betreffende Ereigniß zu Davids Zeiten stattgefunden habe, weil 1) David in seinen Feldzügen meist der Angreifende und immer siegreich war, Israel auch unter seiner Regierung eine mächtige, den Nachbarvölkern imponirende Stellung einnahm, die erst lange nach der Theilung des Reiches allmälig verloren ging; 2) David noch in keiner erweislichen Berührung mit Mizrajim und Kusch stand; 3) zu seiner Zeit keine Feier im Tempel zu Jerusalem stattfinden konnte. Daß Salomo überhaupt Kriege geführt habe, ist nicht wahrscheinlich, noch weniger, daß Israel während seiner Regierung von äußeren Feinden bedrängt worden sei. Gehen wir über die Theilung des Reiches hinaus, so stellt sich uns die Schwierigkeit entgegen, daß bei der Schilderung des Siegeszuges die Anführer Naphtali's und Sebulun's neben Binjamin und Juda aufgeführt werden. Wollte man an einen gemeinschaftlichen Krieg beider Reiche denken, so scheinen sich hierfür nur zwei Anhaltepunkte zu bieten: der Kampf Achab's und Josaphat's gegen Aram (1. Kön. 22), der aber unglücklich ablief, und der vereinigte Kampf Jehoram's, Josaphat's und des Königs von Edom gegen Moab (2. Kön. 3), der zwar einen für Israel glücklichen Ausgang hatte, aber ein reiner Eroberungskrieg war. Den Psalm aber gar mit Ewald für einen Hymnus zur Einweihung des zweiten Tempels zu halten, ist neben anderen von De Wette angeführten Gründen schon deshalb unmöglich, weil unter den aus dem babylonischen Exil Zurückkehrenden in den betreffenden Listen des Buches Nehemia, außer den Leviten nur einzelne Angehörige der Stämme Juda und Binjamin namhaft gemacht werden. Wenn also mit Diesen auch Juden aus dem ehemaligen Reiche Israel zurückgekehrt sind, scheinen dieselben doch keinerlei Bewußtsein ihrer Stammesangehörigkeit bewahrt zu haben.

Aus diesem unlösbar scheinenden Dilemma bietet sich ein bequemer, bisher nicht beachteter Ausweg, der nämlich, daß wir den im vorliegenden Psalm gefeierten Sieg in die Zeit des Königs Hiskia verlegen, und den übermüthigen Feind, „dessen Haupt der Herr zerschmettert"

in dem mächtigen Assyrerreiche suchen, dessen anschwellende Macht seit mehr als einem halben Jahrhunderte Palästina zu überfluthen drohte. Ein kurzer historischer Rückblick wird diese Annahme wahrscheinlich machen: Schon kurze Zeit nach der Thronbesteigung des israelitischen Königs Menachem (771) war der Assyrer Phul mit großer Heeresmacht in Palästina eingefallen, und Menachem hatte das ihm drohende Unheil nur durch Zahlung der ungeheuren im Lande erpreßten Summe von tausend Kikar Silber abzuwenden vermocht (2. Kön. 15, 19. 20). Als Pekach, ein späterer König von Israel, sich mit dem Syrer Rezin gegen Achas, den Vater des Hiskia, verbunden hatte, rief dieser den Assyrerkönig Tiglat Pileßer zu Hülfe, indem er ihm die im Tempel und im königlichen Pallaste vorhandenen Silberschätze als Geschenk schickte. Tiglat Pileßer eroberte Syrien wie den ostjordanischen Theil des Reiches Israel und Galiläa, deren Einwohner er aus dem Lande trieb, und ließ auch Achas die Macht seines Armes fühlen (2. Kön. 15, 29; 16, 6—9; 2. Chr. 28, 16. 20. 21), indem er dessen Ansprache „dein Knecht und dein Sohn bin ich" wörtlich verstand. Sein Nachfolger Salmanassar überzog das Reich Israel von Neuem mit Krieg und erniedrigte den König desselben, Hosea, zum tributpflichtigen Vasallen. Als dieser sich nachher mit dem egyptischen Könige Sso in Verbindung einließ und den assyrischen Tribut zurückhielt, machte Salmanassar im J. 721 dem Reiche Israel ein Ende und führte die Bürger mit ihrem Könige nach entlegenen Gegenden seines Reiches ins Exil (2. Kön. 17, 3—6). Doch ist es wahrscheinlich, daß auch nach der Zerstörung Schomrons ein Theil der Einwohner im Lande zurückgeblieben sei und stillschweigend die Herrschaft der Könige von Juda anerkannt habe. Denn als der König Josia (640—610) das große Reinigungswerk in seinem Reiche vollführte, zerstörte er auch die Götzenbilder in den Städten von Manasse und Ephraim bis Naphtali (2. Chr. 34, 6. 7); und als demselben Könige im achtzehnten Jahre seiner Regierung das im Tempel vorgefundene Buch der Thora überreicht wurde, ließ er den Herrn für sich wie für den Rest Israels und Judas befragen (das. V. 21). Diesen Anschluß der zurückgebliebenen Israeliten an Juda hat wohl Hiskia dadurch angebahnt, daß er bald nach seinem Regierungsantritte (726) ganz Israel „von Dan bis Beersheba" zu einer gemeinschaftlichen Pessachfeier im Heiligthume zu Jerusalem einlud (2. Chr. Kap. 30). Denn jene Feier, an welcher sich außer Juda und Benjamin die Stämme Ephraim, Manasse, Ascher, Sebulun und Issaschar betheiligten, mochte die alten Nationalbande wieder fester geschlungen und die Trümmer des bald darauf zusammen-

stürzenden Reiches Israel daran erinnert haben, in dem Bruderreiche theils eine Zufluchtsstätte, theils eine Stütze und Schutz gegen völlige Zersplitterung zu suchen.

Der gottgefällige König Hiskia selbst hatte sich stark genug geglaubt, das von seinem Vater übernommene Verhältniß einer schimpflichen Abhängigkeit von Assyrien zu lösen (2. Kön. 18, 7), und auch der siegreiche Salmanassar war nicht im Stande, ihm dasselbe wieder aufzuzwingen. Ebensowenig scheint der Feldherr Tartan, welcher um's Jahr 716, vom Assyrerkönige Sargon abgeschickt, Asdod eroberte, um durch Philistäa nach Egypten vorzudringen, Etwas gegen Juda unternommen oder ausgerichtet zu haben (Jes. 20, 1). Daß Hiskia oder doch ein großer Theil des Landes bei dieser Empörung gegen Assyrien auf die Unterstützung Egyptens gerechnet habe, ersehen wir aus der wiederholten Mahnung des Propheten Jesaias, auf Gott und nicht auf Egypten zu vertrauen und aus den Worten des Rabschake (2. Kön. 18, 21). Bei der Lage Palästina's zwischen diesen beiden damals mächtigsten Reichen mußte auch die gottverlassene Unselbstständigkeit, wenn sie von der Uebermacht des einen Staates bedroht wurde, in dem andern ihren natürlichen Bundesgenossen und Helfer erblicken. In Wahrheit aber vermochte keine Menschenhülfe sondern der Herr allein den bald darauf über Juda hereinbrechenden Sturm abzuwenden. Als Sanherib im Jahre 713 mit großer Heeresmacht das Land überschwemmte und die festen Plätze desselben eroberte, schickte ihm Hiskia dreihundert Kikar Silber und dreißig Kikar Gold, um ihn zum Rückzuge zu bewegen. Allein Sanherib nahm das Geld und ließ Jerusalem durch drei seiner Feldherrn belagern. Diese wiesen in ihrer höhnenden und trotzigen Aufforderung zur Uebergabe der Stadt auf die zahlreichen und mächtigen Städte hin, die ihr Herr bereits in seine Gewalt gebracht habe und spotteten darüber, daß Hiskia auf Mizrajims Hülfe baue, „jenes gebrechlichen Rohres, das Jedem, der sich darauf stützte, die Hand durchbohre". Den auf der Mauer stehenden Bürgern aber verhießen sie, ihr Herr würde sie im Falle freiwilliger Uebergabe der Stadt bald nach anderen ebenso fruchtbaren Gegenden verpflanzen, d. h. mit anderen Worten, er würde sie gleich den übrigen überwundenen Völkern in's Exil führen. Diese wohl zuerst von Joseph in Egypten angewandte Politik, die Widerstandskraft eines überwundenen Volkes durch Verpflanzung auf fremden Boden zu brechen, war also bei den assyrischen Königen gewöhnlich (2. Kön. Kap. 18 u. 19). Hiskia mußte diese Uebermacht des Feindes zugestehen und sandte verzweifelnd an den Propheten Jesaja die Botschaft, er wäre in Nöthen „gleich einer Krei-

senden auf dem Gebärstuhle, welcher die Kraft zum Gebären fehle" (das. Kap. 19, 3. 17). Da vernahm, wie der Herr verkündet, Sanherib, der vor Libna stand, die Kunde, daß Tirhaka, der König von Kusch, ihm kampfgerüstet entgegenkomme, und sah sich so genöthigt, wider diesen zu Felde und von Jerusalem abzuziehen. In diese Zeit muß die lebensgefährliche Erkrankung des Hiskia fallen, von der er nur durch ein Wunder des Herrn wiedererstand. Denn es ward ihm während der Krankheit die göttliche Verheißung, „daß der Herr ihm fünfzehn Lebensjahre zulegen und ihn wie die Stadt aus der Hand des Königs von Assyrien retten werde" (2. Kön. 20, 6). Man mußte ja mit Recht fürchten, daß Sanherib die beim Abzuge gegen Jerusalem ausgesprochene Drohung auf seinem siegreichen Rückzuge aus Kusch wahr machen würde. Diese Befürchtung aber erwies sich als grundlos. Denn auf dem Wege nach Egypten erschlug ein Engel des Herrn im assyrischen Lager während einer Nacht 185,000 Mann, und Sanherib floh rasch nach Ninive zurück, wo er später von seinen eigenen Söhnen ermordet wurde (2. Kön. 19, 35—37).

(Schluß folgt.)

Notizen.

Ueber die Aussprache und Bedeutung des Namens פרופיית.

Die vielseitige Bedeutung, die in der wissenschaftlichen Erforschung der Eigennamen liegt, hat Zunz schon längst auf's Deutlichste dargethan. Im Gegensatze gegen die frivole Blasirtheit, womit auf dem Gebiete der jüdischen Literatur Detailunterfuchungen von unserm kurzathmigen Geschlechte bereits wieder aufgenommen werden, scheint es mir daher im Interesse der jüdischen Wissenschaft geboten, sogar an die Erklärung eines einzelnen Eigennamens zu gehen und diesem gar Manchen vielleicht zu minutiös erscheinenden Gegenstand nachstehende Besprechung zu Theil werden zu lassen.

In dem Aufsatze „über den Verfasser des polemischen Werkes כליכוח דוגמים" (Monatsschrift 3. Jahrgang S. 320 ꝛc.) habe ich den Namen „Ephodi" ausschließlich beibehalten, weil über dessen Aussprache keinerlei Zweifel und Schwankungen vorhanden sind, und nicht etwa deswegen, weil jene polemische Abhandlung später entstanden ist als das astrono-

miſche Compendium חשב האפר, in deſſen Vorrede Ephodi den Zeitpunkt angibt, in welchem er ſeinen Namen mit der Verkürzung אפר vertauſcht hatte. מים אשר שפך השם על גלות ירושלים אשר בספרד כמים עברתו זה שמי לעולם באפר תמורתו heißt es daſelbſt, nachdem Ephodi mit wenig Worten die verhängnißvollen Zeiten angedeutet hatte, die mit dem Jahre 1391 über die Juden Spaniens hereingebrochen ſind. Den unverkürzten, profanen Namen, der unter allen literariſchen Ueberbleibſeln zu leſen iſt, die aus der Zeit vor jener mit dem ominöſen אל קנא bezeichneten Epoche ſtammen, habe ich abſichtlich vermieden, weil ich hinſichtlich der Ausſprache den Autoritäten unſerer Zeit nicht folgen konnte, aber auch nicht blos in einer kurzen Anmerkung, ſondern mit ausführlicherer Begründung angeben wollte, warum ich von dem bisherigen Uſus abweichen zu müſſen glaube.

Es iſt in der That intereſſant, an dem in Frage ſtehenden Namen die Metamorphoſen zu betrachten, denen ſo ein Wort im Laufe der Jahrhunderte unterworfen ſein kann. Wir laſſen darum vorerſt die verſchiedenen Arten, den Namen Ephodi zu ſchreiben und zu leſen, in Reih und Glied aufmarſchiren, um ſie für immer abtreten zu laſſen.

פריפוט, פריפיט und פריפיטו kommt vor bei R. Sabbatai und R. Jechiel. Daraus entſtand:

Peripoth bei Wolf, de Roſſi und Graeſſe.

Peripothus bei Loeſcherus.

Peripetus seu Perpetuus bei Wolf, Bartolocci u. Pagninus.

Prifoth bei Geiger.

Periphot bei Goldenthal.

Parfait und Pourpeth bei R. Simon und Andern.

Ueber dieſe Variationen in der Schreibweiſe und Ausſprache braucht nur an die Ungenauigkeit und Oberflächlichkeit im Allgemeinen erinnert zu werden, womit die Eigennamen von jüdiſchen und chriſtlichen Bibliographen ſo häufig behandelt wurden, indem es meiſt nur um die Angabe des Titels eines Werkes zu thun war und nicht ſelten die Mühe geſcheut worden ſein mußte, ſich tiefer in das Manuſcript hineinzuleſen. Denn wer die Züge der ſogenannten ſpaniſchen Schrift kennt, weiß, wie das Vav ſo gerne mit dem darauffolgenden Buchſtaben verknüpft und darum verkleinert geſchrieben iſt, ſo daß es ſehr leicht für ein Jod angeſehen werden kann. Iſt nun aber einmal der Anfang des Wortes corrumpirt, ſo begreift ſich die willkürliche Modification des übrigen Theils von ſelbſt.

אנפרופיית, אינפרופיה und אונפרופיית findet ſich bei

Bartolocci. פרופט und פרופיט bei Jos. b. Schem Tob, Akrisch, Elisa b. Abraham; und nach dieser Schreibweise Propheta bei Buxtorf.

So zahlreich sind die Variationen in der Schreibweise und Aussprache des Namens. Offenbar können nur die noch vorhandenen Manuscripte endgültig darüber entscheiden. Bei den Manuscripten selber ist aber wieder die Ueberschrift, die meist von Abschreibern herstammt, sehr genau von der Unterschrift zu unterscheiden.

פרופיית oder פרפיית ist der Name geschrieben in dem Diwan Mf. von Sal. Bonfed (Zunz: Zur Gesch. u. Lit. S. 462) und in den vier nach den Codd. de Rossi mir abschriftlich zu Gebote stehenden Mscr.: der Abhandlung über die Siebenzahl, der Erklärung eines Reschut von Abr. ben Esra, der Erklärung einer Stelle im Buche חמר von Ibn Aflah und der Elegie auf den Dichter Don Abraham ha-Lewi. Gelesen wird פרופיית von Zunz, Steinschneider, Fürst u. D. Cassel = Prophiat, identisch nach Steinschneider mit Prophatius.

Gegen diese Aussprache nun habe ich meine Einwendungen und Gründe vorzubringen.

Fürs Erste fragt sich, wie man dazu gekommen sein mag, das doppelte Jod in פרופיית = ia zu lesen. Die Antwort darauf ergibt sich aus einem Sprachgesetz, das hundertmal wiederkehrt. Wo nämlich in unvocalisirt geschriebenen Wörtern das bestimmte Zeichen für die Aussprache fehlt, da liest man in der Regel mit dem ursprünglichsten Vocal, dem Grundton a; z. B. ר"מב"ם = Rambam, ר"שב"ץ = Raschbaz u. s. w. פרופיית las man daher, indem man zugleich das Jod hören lassen wollte, was durch dessen Verdoppelung geboten schien, Prophiat und פרופת nach derselben Regel Prophat. Erinnert man hinsichtlich des Letzteren an die mittelalterliche Sitte, die Eigennamen zu latinisiren, so springt in die Augen, daß für den in der christlichen Welt bekannt gewordenen Astronomen der Name Prophatius bald fertig war.

Auf die richtige Aussprache führt aber schon die Schreibart der in einer Handschrift der Michael'schen Sammlung vorkommenden Wörter מיישטרו פרפיית, wo Zunz (zur Gesch. u. Lit. S. 462) merkwürdiger Weise Mestre Prophiat liest, während doch die Consequenz erforderte: Mestre Prophet zu lesen, indem das doppelte Jod in פרפיית als Vocalzeichen für das lange ê = η, wie in מיישטרו für das aus ai entstandene ê zu betrachten ist. Nur durch diese Lesung erklärt sich ferner, wie die Silbe פיית zu פיט werden konnte. Ich erinnere Beispiels halber an das eben so häufig geschriebene ריינום wie ריינום = Rhenus und an die jüdisch-deutsche Schreibweise, wonach in der Regel

die Endſilbe „en“ in den ältern Schriften „in“ geſchrieben und zuletzt auf ein bloſes „n“ reducirt wurde. Nur wenn פרופיית = Prophet geleſen wurde, lag es auch hier nahe, das Vocalzeichen ganz wegzulaſſen und פרופט zu ſchreiben, da die ehemaligen Leſer von der nach dem Griechiſchen geforderten Betonung der zweiten Silbe entweder nichts wußten, oder keine Notiz nahmen. Von beſonderer Bedeutung iſt aber noch für die Ausſprache, daß gerade die Männer den Namen פרופט ſchrieben, die dem Ephodi der Zeit nach am Nächſten ſtanden und am Gewiſſenhafteſten mit deſſen Werken ſich beſchäftigten, wie Joſ. b. Schem Tob, der Ephodi's bekannte Epiſtel commentirte, Akriſch, der ſeine polemiſchen Werke zum Gegenſtand eifrigen Studiums machte, und Eliſa ben Abraham, der gegen die grammatiſchen Angriffe Ephodi's für D. Kimchi in die Schranken trat.

פרופיית iſt daher das urſprünglich griechiſche Wort προφητ(ης), das in allen romaniſchen Sprachen, im Cataloniſchen, Spaniſchen, Portugieſiſchen und Italieniſchen profeta lautet. (Raynouard Lexique Roman T. IV. p. 657.) Statt פרופיית kommt auch פרופיג vor (Benjamin of Tudela ed. Ascher T. II. p. 16). Aber auch dieſes iſt nichts anderes als das Wort Prophet, da im Romaniſchen t und g und ch mit einander wechſeln. cf. Raynouard L. R. T. IV p. 649, wo profieg, profieyt = profit und profechos, profetchos, profichos, profeitos = profitable den Wechſel dieſer Laute ganz deutlich veranſchaulicht. Der Name Prophiat hingegen iſt weder einem Raynouard noch andern tüchtigern Kennern des Provençaliſchen und der verwandten Idiome bekannt.

Man muß daher Buxtorf die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß er zuerſt den Namen richtig Propheta geleſen hat.

Was in אנפרופיית die Silbe „En“ zu bedeuten habe, läßt ſich aus dem Romaniſchen nachweiſen. Daß אנ oder אינ „Herr“ bedeute, weiß auch Aſulai, obgleich ſein Erklärungsverſuch falſch iſt. Er ſagt nämlich in שם הגדולים (ed. Wilna דף כ"ה): שהיו מוסיפים על השם אותיות אנ שהוא אות ראשון ואחרון מתיבת אדון ולוה כתב (הרי"בש) אנוידאל. Die richtige Erklärung hat Zunz (Zur Geſch. u. Lit. p. 461). Das romaniſche Wort Senker und Seigner wurde abgekürzt Senk' und Seign' und durch weitere Abſchwächung entſtand „en“ (Raynouard L. R. T. III p. 118; T. V p. 201). Statt „en“ kommt auch ein bloſes „n“ vor. (Raynouard ib.; Zunz ib.)

Nun erhebt ſich aber die Frage: Wie läßt ſich annehmen, daß Jemand den anmaßlichen Namen „Prophet“ für ſich wählen könne? Darauf gibt es folgende, genügende Antwort. Käme dieſer Name nur

in dem einen Falle vor, so wäre allerdings die größte Vorsicht geboten, eine solche Hypothese sich zu erlauben. Allein dem ist nicht so. Der Name kehrt öfters wieder. Zunz nennt (Zur Gesch. u. Lit. S. 476) unter den jüdischen Dichtern der Provence einen Bidal Prophet und erwähnt unter den Tosaphisten einen Esra, der den Beinamen oder Ehrentitel „Prophet" (הר' עזרא הנביא) führt (ib. S. 49; 565). Daß aber die bei Zunz S. 462 genannten Bonet Prophiat und Prophiat Tibbon gleichfalls richtiger Prophet zu lesen seien, wird sich als sehr wahrscheinlich ergeben, wenn auf die Genesis der Namengebung, wie sie in damaliger Zeit Statt fand, näher eingegangen wird.

Nach dem Vorgange der Araber, die mit der Namengebung von jeher ein besonders buntes Spiel trieben (cf. Hammer-Purgstall die Namen der Araber, Wien 1852 und Pott die Familiennamen Berlin 1853 S. 703 ꝛc.) und nach dem Beispiel der andern Völker, in deren Mitte sie lebten, nahmen die Juden neben dem eigentlichen, sogenannten heiligen Namen in Aehnlichkeit mit unserer Zeit die verschiedenartigsten Beinamen an. Einen lehrreichen Beitrag hiefür hat uns Abraham Gawison in seinem עמר השכחה S. 134 erhalten, indem er Folgendes anführt. כשבאתי מהגירוש הסר של שנת גרי"ם לעיר תלמסאן ושאלוני אנשי העיר על שם גבישון ושוררתי זה השיר: שמך זה מה טיבו תשאל. או מה טעם אל גבישון. לו חכמת תדע הדת. היא עומדת על גב אישון. כי מאיש הוא נגזר ככה. גדול הוא איש קטן אישון ילך אל ספר איוב ישאל. שם תמצא פירוש גבישון. ראמות גביש יגידון לך. על כל חסדה המה ראשון.

Nach der geistreichen Manier, die sich hieraus erkennen läßt, ergibt sich hinsichtlich jener Zeit eine viel größere Berechtigung, für die Adoption eines Namens den Bestimmungsgrund aufzusuchen, als wenn man dieses bei den Namenschöpfungen unserer Zeit thun wollte. Der tollen Willkür, wie sie in unsern Tagen auf diesem Gebiete waltet, in ihre labyrinthischen Gänge nachzugehen, wäre allerdings sehr gewagt. Ganz anders aber in jener Zeit, insbesondere wenn die Beinamen von Männern der Wissenschaft gewählt wurden.

Als Uebergang zur Erklärung des Namens Prophet läßt sich nun anführen, daß ר' משה הדרשן ר' חייא seinen Lehrer mit der Umschreibung בשם איש אלהים הנקרא bezeichnet. Wollte nun Ephodi seinem eigentlichen Namen יצחק בר משה einen andern substituiren, so lag es nahe, insbesondere für den väterlichen Namen „Prophet" zu wählen, da משה der Prophet κατ' ἐξοχήν ist. Demnach entspräche der Name Ephodi's, der bei seinem Gegner Elisa b. Abraham (מגן דוד Constantinopel 1517) מאירשטרו ן' פרחפת lautet, dem בר משה, da hier das ן'

wohl als Ibn zu lesen und nicht als Titel zu betrachten ist. Wollte man aber Enprophet nicht dem Namen משה sondern יצחק substituiren, so wäre auch das durch Tractat Megilla 14a und Seder Olam Rabba Cap. 21 gerechtfertigt, wonach von der Tradition 48 Propheten und sieben Prophetinnen angenommen und darunter auch die Patriarchen gezählt werden. Dadurch erhalten auch die Namen Bonet Prophet und Prophet Tibbon ihre Rechtfertigung, in welchen Prophet für Abraham und Jacob steht (Zunz ib. S. 462).

Dies zur Erklärung des Namens פרפיית, dessen Aussprache „Prophet" von nun an keinem Zweifel mehr unterworfen sein dürfte.

Mergentheim. Saenger.

Das in London erscheinende Athenaeum bringt in einer seiner letzten Nummern folgenden Brief des Mr. J. Finn, englischen Consuls zu Jerusalem.

Außerhalb der Stadt gegen nordwest und nicht weit von der Nablusstraße und den sogenannten Königsgräbern sind einige beträchtliche Haufen blaugrauer Asche, auf welchen weder Gras noch Kraut wächst. Einer von diesen mag 40 Fuß hoch sein. Sie sind an sich bemerkenswerth, vorzüglich aber durch ihren Contrast zu den sie umgebenden dunkeln Olivenhainen. Das Volk in der Stadt hält dafür, sie seien der Abwurf aus den Seifensiedereien früherer Zeit. Mehrere hier ansässige Engländer hatten eine andere Ansicht über deren Ursprung und meinten, es sei nicht unmöglich daß dieses Aschen der alten Opfer seien. Dr. Roth aus München, der im J. 1853 hier war, wurde ersucht er möge einige Proben zur Analyse mit nach Deutschland nehmen, welches er auch that. Dr. Sandrecki hat nun der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Jerusalem eine Mittheilung eines von Dr. Roth über diesen Gegenstand empfangenen Schreibens gemacht. Nach einigen Bemerkungen über die Käfer und die Mollusken, die er in Palästina gesammelt und indem er freundlich seine ferneren Dienste anbot, fuhr er folgenderweise fort: „Bisher war es fraglich, ob die zwei Aschenhügel außerhalb des Damascusthores aufgehäufte Asche von Opfern sei oder das Residuum der Potasche der hiesigen Seifensiedereien. Dr. Roth, der zwei Proben mit sich genommen, bestätigt, daß eine Analyse in dem Laboratorium unseres berühmten Liebig den Beweis für die Annahme liefert, diese Aschen seien Ueberbleibsel verbrannter Opfer, da sie zumeist animalischen nicht vegetabilischen Ursprungs sind und sogar noch kleine Bruchstücke ver-

kohlter Knochen und Zähne enthalten. Nur dürfte es unmöglich sein mit Gewißheit die Arten der Thiere anzugeben, denen sie angehörten. Die Analyse zeigte ein kleines Procent Kieselsäure, welches nie in Asche von Fleisch oder Knochen gefunden wird. Dr. Roth ist der Meinung, dieser Umstand finde in der Annahme Lösung, daß die Asche von Mehlopfern in welchen Kiesel gefunden werden mag, ebenfalls nach gedachten Hügeln getragen wurde. Die Proben wurden genommen von dem Gipfel und der Basis des größern Hügels, nicht gerade von der Oberfläche noch aus einer beträchtlichen Tiefe. Dr. Roth beabsichtigt einen Bericht über diese Analyse mit einer Analyse der Mineralwasser bei Tiberias mitzutheilen.

Resultat der Analyse.

	Asche von dem Gipfel.	Asche von der Basis.
Auflösbare Kieselsäure . .	1,212	1,421
Alkali	1,150	0,820
Eisensäure	0,762	0,875
Kalk	45,230	44,654
Magnesium	6,785	4,996
Residuum rothglühend aber unauflösbar	6,965	6,637
Karbonium	1,706	3,750
Phosphorsäure . . .	0,716	0,849
Aluminum	3,750	2,866
Kohlensäure	30,610	32,540
	98,886	99,408
Verloren . . .	1,114	0,592
	100,000	100,000

Dieses gewiß unerwartete Resultat führt zu antiquarischen Folgerungen, indem es nicht nur eine wunderbare Bestätigung der h. Schrift anregt und unser Gefühl in unmittelbare Berührung mit der Aaronschen Priesterschaft bringt, sondern es verhilft uns unter anderen Facta auch dazu, den Lauf der alten Mauern zu bestimmen, da die Asche außerhalb der Mauer mußte geworfen werden. Jerusalem, 2. April."

Zu Obigem bemerken wir Folgendes. Herr Finn sagt die Asche mußte außerhalb der Mauer geworfen werden: es scheint bei ihm eine Conjectur für die er keinen weitern Grund angibt; vielleicht meint er, weil man in der Stadt nicht werde Asche anhäufen lassen. Aus talm. Quellen ergibt sich zur Gewißheit, daß die Asche außerhalb Jerusalems ausgeschüttet wurde (Joma 68. Synhedrin 42). Zu bemerken ist auch, daß durch dieses Resultat der Neuzeit die alte Meinung, die Asche wurde

nach dem Norden Jerusalems hinausgeführt (Joma das.), Bestätigung findet: das Damaskerthor ist bekanntlich das nördliche Thor Jerusalems.

Da aber diese Hügel sich nach der Mittheilung des Herrn Finn im Nordwesten von der Stadt befinden, so ist die Meinung des R. Jose das., der Ort des Auswerfens der Asche sei im Westen gewesen, ebenfalls gut zu erklären. Frankel.

Zu den Briefen aus Prag (Januarheft dieses Jahrganges) ist der Redaction von sehr achtbaren Männern aus Prag die Bemerkung zugegangen, daß das Unternehmen der Erweiterung des Tempels keineswegs eine Beeinträchtigung oder Schmälerung der andern Synagogen beabsichtige, sondern allein durch ein tiefgefühltes Bedürfniß hervorgerufen wurde, da von vielen Seiten sich das Verlangen kundgibt, den in seinen Räumen ziemlich beschränkten Tempel besuchen zu können. Wir tragen hiermit dieser Mittheilung Rechnung, finden aber dennoch den Wunsch unseres Correspondenten gerechtfertigt, daß auch auf die Hebung der anderen Synagogen sich das Streben richte. F.

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

(Fortsetzung.)

Das zweite Jahrhundert der übl. Zeitr. zeigt noch andere Gespräche mit heidnischen Gegnern: die Besprechungen tragen auch hier einen friedlichen Charakter, die Antworten kleiden sich theils in Gleichnisse, theils in schlagenden nicht selten tiefe Wahrheit bergenden Witz. So wurde einst R. Josua ben Korcha, ein jüngerer Zeitgenosse des R. Akiba, von einem Heiden mit den Worten angeredet: „Ihr nehmet an daß Gott die Zukunft weiß?" „Und wie anders?" antwortete R. Josua. „Nun, wie heißt es in euerer Lehre: der Ewige bereuete daß er den Menschen auf Erden geschaffen, und er hatte Verdruß in seinem Herzen" (1. B. M. 6, 6)[1]? „Wurde Dir je ein Sohn geboren?" fragte ihn R. Josua. „Ja." „Von welchen Gefühlen warst Du da ergriffen?" „Ich freuete mich und ergoß meine Freude über Andere." „Aber gedachtest Du nicht, daß dieser Sohn einst sterben werde?" „Zur Zeit der Freude Freude, zur Zeit der Trauer Trauer." „So ist es auch bei Gott: der Mensch war als er erschaffen wurde unverdorben, die spätere Verderbtheit vermochte nicht den Herrn von der Erschaffung dieses Werkes abzuhalten" (Ber. rab. 27). — Ein Anderer befragte ihn: „Es heißt in euerer Lehre: Nach der Mehrheit sich zu neigen (2. B. M. 23, 2); nun bilden wir (die Heiden) die Mehrheit, warum schließt ihr euch nicht uns an?" Hast Du Kinder?" erwiderte ihm R. Josua. „Du rufst in mir eine schmerzliche Erinnerung wach, antwortete Jener; ich habe mehrere

1) Wenn nun Gott die Zukunft kennt, warum erschuf er den Menschen, da er doch dessen einstige Verschlechterung, die ihm zum Untergange reif machen werde, voraus wußte?

Söhne, und wenn sie beisammen sind da hebt der Eine diese, der Andere jene Gottheit hervor, bis sie in Zank und Streit auseinandergehen." „Siehe, sagte R. Josua zu ihm, Du kannst keine Meinungseinheit unter Deinen Kindern herstellen, und willst daß wir mit Dir einer Meinung sein?" (Wajikra rab. 4). Wie viel Treffendes hat diese Antwort auch der Bekehrungssucht späterer Zeiten gegenüber, blickt man auf die untereinander abweichenden und einander verketzernden dogmatischen Ansichten und Lehren!

Steigen wir eine Generation weiter herab, so begegnen wir R. Meïr und R. Jose b. Chalifta, die, würdige Schüler ihres großen Lehrers R. Akiba, durch Belehrung wie durch Abwehr hervorragten. R. Meïrs Antworten galten größtentheils Fragen über Wiederbelebung der Todten und gehören nicht ganz in dieses Gebiet der religiösen Controverse. Hinsichtlich der eigentlich religiösen Einwürfe kämpft er, da die an ihn gerichteten Fragen nicht von Ernst zeigen, mit den Waffen der Ironie[2]). — Wichtiger sind die mit einer vornehmen Nichtisraelitin gepflogenen Besprechungen R. Jose's. R. Jose mußte auf Befehl der römischen Machthaber Palästina verlassen und begab sich nach der im alten Troas gelegenen Stadt Assus, nach Anderen nach Laodicea[3]). Eine vornehme Frau — sie wird stets מטרונא matrona betitelt — wendete sich hier mit Fragen an ihn, von denen wir mehrere hervorheben. „Die Schrift erzählt, der Ewige ließ einen Schlaf auf Adam fallen und nahm eine von seinen Rippen u. s. w., warum in Weise eines Diebstahls (die Rippe wurde ihm während des Schlafes

2) Die Besprechungen R. Meïr's vgl. Chagiga 15a. Beresch. rab. 4. 70. 94. Kohelet rab. zu 5, 10 und sonst. Vgl. auch Aprilheft S. 120 ff.

3) Bgl. b. Schabbat 33b. Baba Mezia 84a. j. Aboda Sara c. 3 zu Anfang. Rapoport Erech Millin v. אסיא. — Die Stadt Assus wird bei Plinius V, 32. Ptolem. V, 2 gedacht und ist auf der d'Anville'schen Karte verzeichnet: sie lag am Meere, unweit der wichtigen Stadt Alexandria Troas. Doch ist sowohl nach dieser Auffassung als nach der Erklärung Rapoports, אסיא sei Sardes, schwer zu begreifen, wie Baba Mezia a. a. O. Laodicea mit אסיא in Verbindung gebracht wird, da die Entfernung sehr groß ist: Laodicea 35 Gr. a. Br., Sardes 39, Assus ungefähr 40. Gegen Sardes spricht auch der Umstand, daß, wie aus j. Kilaim Ende zu ersehen, אסיא am Meere lag: R. Meïr starb zu אסיא und befahl daß man seinen Sarg an das Meeresufer setze; Sardes aber lag wie bekannt tief landeinwärts. — Es scheint daß אסיא eine Stadt in Syrien unweit Laodicea gewesen sei.

genommen), fragte sie. „Wenn Jemand, antwortete R. Jose, bei Dir eine Unze Silber niederlegt und Du gibst ihm dafür eine Unze Gold zurück, ist dieses wohl ein Diebstahl?" „Aber warum im Verborgenen, fuhr Jene fort, warum nicht vor seinen Augen?" „Wäre diese Schöpfung aus Blut, Adern u. s. w. vor seinen Augen vorgegangen, welchen Widerwillen würde sie in ihm geweckt haben!" bemerkte ihr R. Jose. Die Fragende stimmte ihm bei und erzählte, sie sei dem Bruder ihrer Mutter bestimmt gewesen, aber da sie zusammen aufgewachsen (und sich mitunter zu zwanglos erblickt), sei in ihm eine Abneigung erwacht und er heirathete eine Andere[4]). — Ein anderesmal fragte sie den R. Jose, „in wie viel Tagen hat Gott die Welt erschaffen?" Er antwortete, „in sechs". „Und was thut er seit damals?" „Er paart Ehepaare, bestimmt dieser soll diese heirathen u. s. w." „Und hierzu bedarf er soviel? Dieses vermag ich auch; ich habe Sclaven und Sclavinnen und werde sie zusammenpaaren". „Dieses scheint Dir so leicht, entgegnete R. Jose, und doch ist es ein großes, der Gottheit würdiges Werk". Jene ließ nun eine Menge ihrer Sclaven und Sclavinnen kommen und bestimmte sie für einander. Doch am andern Morgen welcher Zwiespalt und Hader: Einer mochte den Andern nicht. „Du siehest nun wie schwer es ist bleibend Ehepaare zu paaren", sagte R. Jose (Bereschith rab. 68). — An einer andern Stelle (Wajikra rab. 8. Bamidbar rab. 3) wird erzählt, R. Jose habe auf die Frage, was der Herr seit den Schöpfungstagen mache, die Antwort ertheilt, er macht Leitern und läßt Manchen auf ihnen hinauf- Manchen hinuntersteigen (erhebt und erniedrigt). — Wie fein ist hier und dort, vorzüglich in dem Bild der Ehe, das Walten der göttlichen Vorsehung ausgedrückt! — Ueber den Widerstand Josephs gegen die Verführung der Frau des Potiphar äußerte Jene manche Zweifel: „Ein junger Mensch dieses Alters und in voller Lebensfrische hätte sich so fest erwiesen!" R. Jose holte das erste Buch Moses hervor und verlas ihr daraus die Begebenheiten Rubens mit Bilha, Jehuda's mit Thamar und sagte zu ihr: „Du siehest die Schrift verschweigt nichts, und auf diese fällt doch gewiß

4) Bereschith rab. 68. — Synhedrin 39a wird erzählt, daß Jemand den ersten Theil dieser Fragen an R. Gamaliel gerichtet: die Antwort erfolgt ungefähr in der oben angeführten Weise.

größerer Tadel, da sie erwachsen und im väterlichen Hause waren: würde also die Schrift, so Joseph unterlegen, es nicht offen gesagt haben, da er, der unerfahrene in der Fremde weilende Jüngling, doch wohl leichter zu entschuldigen?" (Beresch. rab. 87). — Auf die zu Daniel 2, 21 „Er gibt Weisheit den Weisen" von dieser Frau gemachten Bemerkung, es wäre doch wohl noch rühmlicher, wenn er den Thoren Weisheit gäbe, erwiderte R. Jose: „Er gibt Weisheit denen die empfänglich für Weisheit sind" und legte ihr an einem Beispiele sinnreich dar, daß man nur Dem Gut anvertrauet, von dem man sicher ist, er werde keinen unwürdigen Gebrauch davon machen (Jalkut Job 919). — Den Spruch Kohelet 3, 21 „der Geist des Menschen steigt hinauf, der des Thieres fährt hinab" erklärte er ihr, das Erstere beziehe sich auf den Frommen, das Andere auf den zum Viehe in materieller Entwürdigung herabgesunkenen Bösen (Jalkut Kohelet z. St.). — Wir heben noch folgende Frage hervor, die im Munde dieser Frau, die in den bisher gedachten Fragen als in den Kreis des Offenbarungsglaubens nicht eingetreten erscheint, ungemein Auffallendes hat, da sie sie als auf dem Boden des Christenthums stehend kennzeichnet. Man findet bei Chanoch nicht daß er gestorben sei (vgl. 1. B. M. 5, 24), sagte sie zu R. Jose. Als Frage scheinen diese Worte ganz bedeutungslos, und es hätte ihr mögen eine solche Auffassung zugestanden werden: nehmen doch selbst babylonische Midraschim aus späterer Zeit an, Chanoch sei lebendig ins Paradies gekommen! Doch in früherer Zeit scheint dies einen ungemeinen Differenzpunkt zwischen Juden und Christen gebildet zu haben; Letztere mochten hieraus nicht nur einen Beweis für die Auferstehung ihres Lehrers abgeholt, sondern — wie häufig in biblischen Bildern und Erzählungen (vergl. weiter) — in Chanoch einen Prototypus desselben erblickt haben. Daher wurde in Palästina, wo Juden und Christen sich gegenüber standen, diese Auffassung noch im 4. Jahrh. perhorrescirt[5]). Die Frau, die die gedachte Bemerkung machte, scheint entweder

5) Beresch. rab. 25. In Babylon, wo die Juden nicht in christlicher sondern in persischer Umgebung wohnten und christliche Controverse wenig kannten (vgl. weiter), hatte die Auffassung, Chanoch sei lebendig ins Jenseits getreten, nichts Verfängliches; daher sie von den babyl. Midraschim beliebt wurde. Vergl. Mehreres Ueber den Einfluß der paläst. Exegese S. 44 Anmerkung d.

verschieden von der bisher Fragenden gewesen zu sein, oder sie stand schwankend zwischen Heiden-, Juden- und Christenthum. R. Jose antwortete ihr: es heißt „und er war nicht da" (1. B. M. das.): dieses zeigt auf Gestorbensein (Beresch. rab. 25).

Die Zeit des früheren Christenthums. Die bisher angeführten Gespräche zeigen mit geringer Ausnahme (den Samaritanern) keine Spur von Erbitterung oder fanatischer Gereiztheit: der Kampfplatz war ein ausgedehnter, und es lag nicht in der Absicht der Angreifenden, den Gegner aus seiner Stellung zu verdrängen. In der Periode zu der wir nun gelangen verengt sich die Wahlstätte: beide Parteien stehen auf demselben Boden, jede will ihn ausschließlich für sich behaupten, er hat nicht Raum für beide! In der vorigen Periode konnten die Juden sich nicht auf die Offenbarung berufen, sie wurde nicht von ihren Gegnern zugestanden, sie verblieb aber dafür ihr eigentliches Eigenthum: in der Zeit zu der wir jetzt gelangen wird die Offenbarung selbst, das wofür sie durch den Lauf der Jahrhunderte beharrlich gekämpft und der heidnischen Uebermacht den aufopferndsten Widerstand entgegengesetzt hatten, gegen sie als verwundende, tief schneidende Waffe gewendet, sie sollen auf dem heimischen Boden des ererbten väterlichen Gesetzes als Fremde und Unwürdige erscheinen! Der Angriff war zu gewagt, als daß, so lange nicht der weltliche Arm sein Brennusschwerdt in die Waage warf, die Juden an einen ernstlichen Widerstand denken sollten. Diese Periode hat daher auch nur wenige Religionsgespräche in den talm. Quellen; die Gegner mochten begreifen, daß den Juden gegenüber ihre Argumente doppelt verlieren mußten: sie beruheten auf Unkenntniß der Schrift in ihrer eigentlichen Sprache, ferner auf mystischer Umdeutung der Gebote und der biblischen Begebenheiten: und mochte man auch von einer Seite hierin die Aussöhnung und Ausgleichung mit dem eigentlichen Schriftsinn finden, so konnte diese Auffassungsweise doch nicht den Juden aufgedrungen, konnte nicht mit überzeugender Kraft als die alleingültige hingestellt werden. Aber weil der Sieg nicht auf dem Gebiete des Geistes zu erringen war, darum trat die Leidenschaft an die Stelle des geistigen Kampfes, und es drängt sich bald die schmerzliche Ahnung auf, welchen Ausgang er nehmen, mit welchen blutigen Zügen er sich in der Geschichte der Menschheit einzeichnen werde.

Ehe wir jedoch zu dieſen Religionsgeſprächen, wo eine Partei die Auffaſſung der andern ganz negirte, übergehen, mögen noch einige Colloquien zwiſchen den Juden und einer andern Partei erwähnt werden, die die unauflösbare Gültigkeit der Geſetze der Schrift anerkannte, aber in der Auffaſſung mancher Geſetze ſowie hinſichtlich der Authenticität des recipirten Pentateuchs bedeutend abwich. Die Samaritaner waren von dem Hasmonäer Jochanan Hyrcan beſiegt und ihr Gebiet dem Reiche einverleibt worden; doch glimmte der alte religiöſe Diſſens noch in mancher Hinſicht fort, wenn er auch nicht zum eigentlichen Ausbruche kam: die Samaritaner beobachteten viele Geſetze mit großer Genauigkeit und wurden von mancher Seite als wahrhafte Proſelyten betrachtet. Ueber ihr Verhalten bei dem mit der Zerſtörung des Tempels verbundenen Untergang des jüd. Staates iſt nichts näher bekannt; bei dem Aufſtande des Barkochba gegen Hadrian ſcheinen ſie auf der Seite des Letztern geſtanden zu haben. Ihr „Buch Joſua“ erzählt von einem Verrathe, den zwei ſamaritaniſche Brüder begingen und durch ihn den ſchon entmuthigten Hadrian zur Fortſetzung des Krieges aufmunterten[6]). Hierdurch war die gänzliche Spaltung vorbereitet, und ſie wurde von dem nicht lange hierauf lebenden R. Meïr bei einer Veranlaſſung geſetzlich ausgeſprochen. Auch der Samaritaniſche Pentateuch, mit dem die jüd. Gelehrten um dieſe Zeit näher bekannt wurden, ſcheint hierzu beigetragen zu haben. Dieſer Pentateuch (5 Bücher Moſis), außer welchem die Samaritaner eine eigentlich bibliſche Schrift nicht beſitzen[7]), weicht an vielen Stellen von unſerm Pentateuch ab und trägt allenthalben Spuren der theils abſichtlichen, theils durch Nachläſſigkeit entſtandenen Verfälſchungen. So ſuchten die Samaritaner, deren Hauptort Schechem (Nablûs) war, dieſer Stadt durch häufige Erwähnung in der Schrift ein heiliges Anſehen zu vindiciren und ſetzten 5. B. M. 11, 30 zu אילוני מורה das Wörtchen שכם hinzu. R. Eleaſar ben Simon polemiſirte hiergegen und wies einigen gelehrten Samaritanern nach, daß ſie

6) Samarit. Buch Joſua K. 47. Sie theilten Hadrian durch ein über die Mauer zugeworfenes Schreiben mit, wie er den Belagerten die Zufuhr abſchneiden könnte. In dem Buche Joſua wird dieſes rühmend erwähnt.

7) Sie geben zwar ihr Buch Joſua für authentiſch aus; es bedarf aber nur eines Einblickes in daſſelbe, um es als ein elendes ſpäteres Machwerk zu erkennen.

umsonst ihren Pentateuch durch einen Zusatz verfälscht haben[8]). — Eine Polemik über eine höchst auffallende Deutung des Gesetzes der Leviratsehe[9]) hatte R. Simon ben Eleasar — er wie der obige R. Eleasar b. Simon waren jüngere Zeitgenossen des R. Meïr — mit einigen samaritanischen Gelehrten, und er weiset ihnen sprachlich das Unrichtige ihrer Auffassung nach[1]).

Wir betreten nun den Boden der Religionsgespräche zwischen Juden und Christen. Die Quellen der Ersteren bringen aus dem Beginn dieser Periode ein Colloquium des in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. lebenden R. Elieser b. Jose mit Christen, die die Vorzüglichkeit des N. T. daraus herleiteten, daß in demselben die Fortdauer nach dem Tode genannt sei. Jener erwiderte: Es heißt Numer. 15, 31 „ausgerottet ausgerottet soll werden die Person": der doppelte Ausdruck weiset auf eine jenseitige Bestrafung; so lehrt also schon der Pentateuch ein Jenseits (Synhedrin 90). — Wird sonst in den talmud. Schriften aus dieser Zeit wenig der Christen Erwähnung gethan, so fließen um so reichlicher die christl. Quellen und sind die Schriften der früheren Kirchenväter übervoll von Polemik gegen die Juden. Ein eigentliches Religionsgespräch findet sich jedoch nur bei dem unter Antoninus Pius lebenden Justin dem Märtyrer. Dieses Colloquium führt den Titel: Dialog mit Trypho[2]). Trypho (טרפון) wird als Jude eingeführt, der aus dem Hadrianischen Kriege entflohen in Korinth lebt, zufällig nach Ephesus kommt, da dem Justin begegnet, mit dem er sich in ein Gespräch über jüdische und christliche Religion einläßt[3]). Dieser Dialog ist, wie schon von Vielen erkannt wurde, fingirt; ein Jude würde nimmer Justins von ungemeiner Unwissenheit zeigende Citate und Deutungen stillschweigend angehört haben[4]).

---

8) J. T. Sota 7, 3. Etwas variirend b. Sota 33b und Sifri z. St.

9) Die Samaritaner wollen, daß die Leviratsehe nur an der Angelobten (Braut) des verstorbenen Bruders, nicht aber an dessen erheiratheter Frau vollzogen werde. Manches Weitere hierüber vgl. Vorstudien zu der Septuaginta S. 197. Anmerk. 1.

1) Ausführliches über Samaritaner und deren Pentateuch vgl. Ueber den Einfluß ff. S. 237—254.

2) Der Dialog (Τοῦ αὐτοῦ Ἰουστίνου πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος) bildet den zweiten Theil der Ausgabe von Otto (Jena 1843), nach welcher hier citirt wird.

3) Dialog zu Anfang.

4) Bei diesem Tryphon gar an den scharfsinnigen und in der Polemik

Doch ist nicht ohne Interesse manche hier als allgemein unter den Juden gangbare angeführte Schriftauslegung, den christl. Angriffen gegenüber zu vernehmen und aus ihnen der Standpunkt der Polemik zu erkennen. Justin legt gerade keine besonderen Proben eines zum religiösen Kampfe befähigten scharfsinnigen Geistes ab: seine Argumente schon an sich auf mißverstandenen Bibelstellen beruhend, machen durch seine Umdeutungen die von ihm angeführten Stellen zum völligen Zerrbild. Das oben (v. H. S. 174) bemerkte Streben, die alten Göttersagen im uneigentlichen Sinne und in mystischer Weise aufzufassen, wurde von den zur neuen Lehre sich Wendenden auf die heil. Schrift übertragen: der geistige Inhalt zog an, und man suchte auch das Natürliche, das was sie als Wirkliches, Auszuführendes vorschrieb, als geheimnißvolle Hinweisung zu erklären, als ein unter einer äußern Hülle verborgenes Mysterium, das sobald dessen Sinn erfaßt ist die Ausführung überflüssig, sogar zur widergesetzlichen macht![5]). Aber selbst bei diesem Deuten und mystischem Auffassen wollte zuweilen der natürliche Sinn sich nicht verdrängen lassen; da mußte denn ein anderes Mittel aushelfen: diese Gesetze seien den Juden wegen ihres verstockten Herzens gegeben, und haben also für Andere nicht bindende Kraft. — Dieses sind die Argumente, die sich durch die christl. Polemik dieser Periode ziehen: ursprünglich wurden sie als Abwehr angewendet, die Juden machten den das A. T. als den Grundstein des N. T. als göttlich anerkennenden Christen deren Nichtbeachtung der alttest. Gesetze zum Vorwurfe: bald jedoch wandelten sie sich in Angriffe um und es wurde mit Bitterkeit darauf gedrungen, daß diese Auffassung die allein richtige sei. Diese Bitterkeit ist auch bei Justin, der manchen Zug von Sanftmuth verräth, nicht zu verkennen. — Sehr bemerkenswerth ist der Ausgangspunkt des Gespräches mit Trypho. Trypho wird als auf philosophischen Boden stehend eingeführt: er erkennt in Justin dem Gewande nach einen Philosophen: und da er solche Gesellschaft liebt nähert er sich ihm. Justin fragt ihn, als er sich als Jude zu erkennen gibt, wozu

heftigen שרשן ר׳ zu denken (vergl. auch Schabbat 116) ist zu lächerlich, um auch nur mit einigen Worten darauf einzugehen.

5) Die Ebioniten, die neben der Anerkennung Jesu als Messias die Gesetze beibehielten, wurden schon zeitlich von Vielen als Nichtchristen angesehen (vgl. Dialog p. 151) und endlich ganz ausgeschlossen.

er neben seinem Gesetzgeber (Moses) und den Propheten der Philosophie bedürfe? Auf Tryphons Bemerkung (p. 7), daß die Philosophie doch auch ihren Nutzen habe, da sie sich mit Gott beschäftigt, über seine Herrschaft belehrt u. s. w. wird nachgewiesen, wie die verschiedenen Systeme mehr geeignet sind zu verwirren als aufzuklären. Diese Belehrung sei ihm durch einen alten Mann geworden, dem er einst in Meditationen vertieft auf einsamem Wege begegnete, und dieser habe ihm zugleich erklärt, daß die eigentlichen Wahrheiten über Gott ff. durch die Propheten gelehrt worden seien, zu diesen und dem Christenthum bekenne er sich; und Justin von diesen Worten ergriffen habe ebenfalls sich dem Christenthum zugewandt. Auf Tryphons Einwendung, daß er diesem Gotte der Propheten nicht anhänge, da er dessen Gebote nicht beobachte, beginnt Justin seine Beweisführung, die zugleich das Unhaltbare des Judenthums documentiren soll. Mit der Beschneidung wird begonnen. Sie ist dem Abraham als Zeichen gegeben (p. 57), „damit ihr von anderen Völkern und uns unterschieden seiet, und damit ihr allein das erleidet was ihr erleidet, damit euer Gebiet in eine Einöde umwandelt werde wie es jetzt umwandelt ist, euere Städte durch Feuer zerstört werden, euere Früchte Andere verzehren und Keiner von euch nach Jerusalem hinaufgehen darf"[6]. — Wo so argumentirt wird ist freilich jede Antwort überflüssig, weil vergebens: und wenn Trypho nur hier geschwiegen hätte, so wäre gegen solche Schweigsamkeit nichts einzuwenden. Justin vergißt sogar, daß nach dieser Argumentation selbst Abraham, an den der Befehl zur Beschneidung erging, verantwortlich gemacht wird! Doch mehr Interesse hat für uns die von Justin als Demonstration aufgeworfene Frage, warum wurde Adam mit einer Vorhaut erschaffen? Diese Frage stellte nach dem Midrasch (Ber. rab. c. 11) ein Philosoph[7] an R. Oschaja, welcher entgegnete, „eine häufige Wahrnehmung lehrt, daß erst die nachhelfende, veredelnde Hand vielen Gegenständen Vollkommenheit gebe: so tritt es hervor bei Pflanzen ff., und ein ähnliches Verhältniß zeigt sich hier beim Menschen".

Es liegt außer dem Bereiche dieses Aufsatzes, das Ganze der

---

6) Durch ein Verbot Hadrians nach Beendigung des Krieges.

7) Philosoph, diese Benennung für Christ, christliche Gelehrten, kommt im Talmud (vgl. Schabbat 116 ff.) nicht selten vor.

lemischen Einwürfe und Zurückweisungen dieser oder jener Partei wiedergeben zu wollen; nur über den mündlichen Conflict, wie er in Wirklichkeit stattfand, oder wie er als Fiction in der Idee eines Vertreters dieses oder jenes Glaubens auftauchte, soll hier berichtet werden. Wir heben daher folgende vier Hauptmomente aus diesem Dialoge hervor. Erstens: die Juden entgegnen auf Einwürfe, die aus der Schrift gegen sie hergeholt werden. Zweitens: die Juden weisen nach, welche Deutung der nach ihrer Beziehung unrichtig aufgefaßten Stelle zu geben sei. Drittens: sie scheinen darauf hingewiesen zu haben, daß die beliebte mystische Deutung zur Götterlehre zurückführe. Endlich viertens: setzten sie den Gegnern entgegen, daß viele ihrer aus der Schrift angeführten Citate falsch seien.

Für das Erstere haben wir bisher einige Beispiele angeführt, und hier bemerken wir noch als Curiosum eine Erklärung, welche die Juden einer Schriftstelle gegeben haben sollen. Auf den Einwurf gegen die Gültigkeit des Gebotes hinsichtlich der zum Genusse erlaubten und nicht erlaubten Thiere, „warum dem Noah, der doch ein frommer Mann war, alle Thiere zum Genusse gestattet worden seien" sollen die Juden geantwortet haben: „Es heißt „wie das Kraut habe ich Euch Alles gegeben" (1. B. M. 9, 3); nun ist aber nicht alles Kraut genießbar, also ist hier schon ein Vorbehalt, welcher später auf den Genuß der Thiere angewendet wurde" (p. 68). Wir lassen dahingestellt sein, ob nicht Justin selbst diese freilich nicht sehr ingeniöse Entgegnung fingirt, oder mit ihr von irgend einem Witzbold abgewiesen worden sei: in den Midraschim findet sich nirgends hiervon eine Spur. — Mehr wird gedacht folgenden Einwurfes, den Justin erhebt. Es heißt: „Der Ewige ließ regnen auf Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer von dem Ewigen, vom Himmel" (1. B. M. 19, 24): hier scheinen also zwei Gottheiten bezeichnet. Diese Frage wird im Talmud (Synhedrin 38b) angeführt. Es heißt daselbst: Ein Sadducäer[8]) befragte den Rabbi Ismael ben Jose (lebte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.): es heißt „der Ewige ließ regnen u. s. w. von dem Ewigen", da sollte es heißen von sich (מאתו). Ein Wäschewalker

8) Es wurde schon früher bemerkt, daß dieser Ausdruck durch die Censurfessel oft unrichtig sei und für נוֹצְרִי oder מִין (und auch dieses uneigentlich) stehe.

der gerade anwesend war sagte: „Erlaube daß ich antworte! Es heißt: „Und Lemech sprach zu seinen Frauen: Ada und Zilla höret meine Stimme, Frauen Lemech's, vernehmet mein Wort" (1. B. M. 4, 23), auch hier sollte sein „meine Frauen u. s. w."; es ist aber der Gebrauch der Schrift, in solcher Weise zu sprechen". — Justin erwähnt noch einen anderen Einwurf. Warum heißt es in der Schrift: Gott sprach wir wollen machen einen Menschen in unserem Ebenbilde u. s. w. (1. B. M. 1, 26). Hierauf sollen die Juden gewöhnlich antworten, Gott habe zu sich selbst gesprochen, oder er habe zu den Elementen, aus denen der Mensch gemacht ist, gesprochen (p. 206). Das Letztere hat annähernd der Midrasch (Beresch. rab. 8), zwar erst in späterer Zeit, aber wie aus Justin zu ersehen, war diese Frage und die Beantwortung schon aus früheren Tagen im Gange. Gedenken wir überhaupt hier eines talmudischen Autors, an den viele derartige Anfragen von Seiten der Christen gerichtet wurden: des im 3. Jahrh. lebenden R. Simlâi. Seine Antworten sind nicht wie die oben angeführten seiner früheren Vorgänger in Parabeln und Gleichnissen: die Fragen bewegen sich jetzt auf dem Gebiete der Exegese und müssen auf diesem Boden ihre Erledigung finden; aber diese Widerlegung ist kurz und schlagend, und wie unterscheiden sich die in den talmudischen Schriften vorkommenden bündigen Fragen und Entgegnungen von dem rhetorisch, an Geschwätzigkeit grenzenden weitschweifigen Style des Justin! — Christen fragten den R. Simlai: Wie viele Gottheiten haben die Welt erschaffen? Er antwortete: Mich fraget Ihr? Geht hin und schlaget nach, was von der Schöpfung des ersten Menschen ausgesagt wird, es heißt: „Frage die ersten Tage von dem Tage an, da Gott den Menschen erschuf" (5. B. M. 4, 32): erschuf aber nicht erschufen. Sie fragten ferner, es heißt: „Im Anfang erschuf Elohim" (Elohim ist der Plural von El). Ihr habt die Antwort, entgegnete er, an der Seite eures Einwurfes: Elohim erschuf aber nicht erschufen[9]). — Da fragten sie, es heißt: „Wir wollen machen einen Menschen in unserem Ebenbilde". Auch hier die Antwort an der Seite eures Einwurfes: Es heißt „Elohim erschuf den Menschen in seinem Ebenbilde", aber nicht „Elohim erschufen

9) Elohim ist die Benennung für Gott, weil in ihm alle Kräfte (El) sich vereinigen.

den Menschen in ihrem Ebenbilde. — Sie fragten ferner: Es heißt „El, Elohim, der Ewige weiß es" (Josua 22, 22). Er weiß, aber nicht sie wissen, war die Entgegnung. Es heißt: „El, Elohim, der Ewige spricht und ruft die Erde" (Ps. 50, 1). Er spricht und ruft, aber nicht sie sprechen und rufen (j. T. Berachot 9, 1. Beresch. rab. 8). — Es folgen hier noch mehrere Fragen, die sich darauf beziehen, daß Elohim ein Adjectiv der vielfachen Zahl habe (vgl. 5. B. M. 4, 7. Josua 24, 19): Fragen die nur Jene richten konnten, die die h. Schrift in der Ursprache lasen. Justin, der wie die Kirchenväter überhaupt — mit Ausnahme des Origenes und Hieronymus — die Schrift nur aus der griechischen Uebersetzung kannte (vergl. weiter), hatte keine Ahnung dieser Fragen. Die mit dem R. Simläi Disputirenden lebten wie dieser in Palästina, wo auch bei den Christen sich einige Kunde des Hebräischen finden mochte.

Wir gehen nun zu den Stellen über, in denen die Juden die, vielen Schriftstellen von christlicher Seite gegebene falsche Beziehung zurückzuweisen hatten.

Psalm 110, Vers 1 heißt es: „Der Ewige spricht zu meinem Herrn, setze dich nieder zu meiner Rechten"; die griechische Uebersetzung hat: der Herr sagt zu meinem Herrn. In diesem zweiten „Herrn", das neben dem ersten „Herrn" gesetzt ist, vermeint Justin schlagend die wesentliche Göttlichkeit seines Lehrers wahrzunehmen (p. 184. 282). Wenn Trypho sich nicht hierauf in eine Widerlegung einläßt, so ist auch hier nicht mit ihm zu rechten; wer die Schrift richtig las, konnte nur über diesen Unsinn lächeln. Aber Justin meint noch aus anderen Hinweisungen diesen Psalm nach seiner Weise deuten zu müssen. Bemerkenswerth ist die Antwort, die, wie Justin sagt, die Juden entgegenhielten: dieser Psalm beziehe sich auf Hiskia, König von Jehuda (p. 282. 284). — Psalm 24, meint Justin, könne ebenfalls nur in obiger Weise aufgefaßt werden und er ereifert sich über den Unsinn der Juden, welche diesen Psalm auf Salomon, als er die Bundeslade in den Tempel brachte, beziehen wollen!!! (p. 120. 282). Dasselbe gilt vom Psalm 44 und 99, welche nach Justin ebenfalls nur in obiger Weise verstanden werden können (p. 124). Justin vermeint ferner, daß Psalm 97 ebenfalls nur so aufzufassen sei. Aber hier mochte der gute Justin selbst seine Schwäche gefühlt haben und er läßt den Trypho entgegnen, daß dieser Psalm doch richtig auf

den alleinigen Gott zurückbezogen werden könne (p. 246). Auf die Beweise, die Justin hiergegen anführt, wird der Leser wohl gern verzichten. — Bekannt ist die Beweisführung aus Jesaias 7, 14, wo Justin und seine Parthei übersetzten: „Siehe, die Jungfrau ist schwanger u. s. w."; die Juden „siehe die junge Frau u. s. w." und diese Stelle auf Hiskia bezogen (p. 138. 160) u. ff. Wir heben noch hervor Maleachi 1, 11: „Vom Aufgang der Sonne bis zum Untergange ist mein Name groß unter den Völkern". Diesem Verse, den Justin nach seiner Weise benutzt, sollen die Juden entgegengesetzt haben, daß, wenn auch im Tempel zu Jerusalem allein Opfer dargebracht werden, die Juden, nach allen Orten zerstreuet, ihre Gebete an Gott richten und seinen Namen verbreiten: und so sei durch sie der Name des Ewigen allgemein verehrt (p. 388 ff.). Diese Antwort mag Justin von einem Juden, mit dem er sich zuweilen besprochen und der, wie es scheint, ihm theilweise Stoff zu diesem fingirten Dialog geliefert hat, vernommen haben; die talmud. Auffassung (Menachot 110) ist: wenn auch die Heiden Götter anbeten, so erkennen sie doch den Einen Gott als den höchsten an. Diese Auffassung ist in Beziehung zu dem Prophet Maleachi unbestritten die richtige.

Wir wenden uns nun zu der Entgegnung der Juden auf die oft erwähnte mystische Umdeutungsweise. Es ist bekannt, daß von christlicher Seite Gesetze, Erzählungen und Prophezeihungen symbolisch aufgefaßt wurden und nur dem Symbol allein Kraft und Geltung zugeschrieben wurde. So z. B. das Osterlamm, als Symbol des Kreuzes, da ein Lamm doch nur auf zwei kreuzweisen Spießen gebraten wird. (Wie bekannt wurde jedoch das Pesach — Osterlamm — anders gebraten, vergl. Pesachim 7, 2.) Das sehr häufig gebrauchte Bild vom Grundstein soll sich auf den Stifter der christlichen Lehre beziehen, ebenso die Prophezeihung 1. B. M. 49, 11; auch sei Ps. 19, 6 „Wie ein Held, durchläuft er freudig die Bahn" in solcher Weise zu beziehen u. a. m. Die Juden scheinen hierauf entgegnet zu haben, wenn die Schrift in solcher Weise aufzufassen sei, so sei der ganzen Mythologie Thür und Thor geöffnet. Bacchus, von Jupiter und der Semele erzeugt, war Erfinder des Weinstockes, soll in den Himmel gekommen sein und es wird mysteriös ein Esel mit ihm in Verbindung gebracht. Wenn nun dieses „Er bindet an den Weinstock seinen

Esel" so sehr urgirt werden sollte, so könnte ebenfalls Bachus hier wiedergefunden werden! — Von Herkules, dem Sohne des Jupiter und der Alkmene erzählt man, daß er die ganze Erde durchwandert habe: Wäre nun, will man den Vers „Er durchläuft wie ein Held u. s. w." in obiger Weise auffassen, nicht Herkules auch unter diesem Helden zu verstehen? — Dem Aesculap wird nachgerühmt, er habe die Todten wieder lebendig gemacht und die Kranken geheilt: Jene Prophezeihungen, die auf Jesus in dieser Beziehung gedeutet werden, wären sie nicht auch auf Aesculap anzuwenden? — Mithras soll nach den bei seinen Priestern gangbaren Mysterien aus einem Stein entstanden sein[1]): soll nicht auch das, was von dem in der Schrift vorkommenden Stein auf Jesus gedeutet wird, auf Mithras anwendbar sein? Justin hat auf diese Fragen nur die eine Antwort, dieses seien Erfindungen des Teufels, um die Menschen irre zu leiten (p. 232. 234. 236).

(Fortsetzung folgt.)

Aus London.

Ich berichte Ihnen heute von einem, in dieser an socialen Associationen reichen Metropole, im v. J. gebildeten Vereine, der dem Zwecke nach den er sich setzt von hohem Interesse ist. Er nennt sich „Palestine Archaeological Association" (Palästinisch-archäologische Gesellschaft), und kündigte seine Berechtigung und das Ziel das er sich gesetzt in einem Programm in folgenden Worten an:

„Archäologische Untersuchungen im Osten haben sehr wichtige Resultate an Entdeckung und Erwerbung trefflicher Denkmäler in Egypten und Assyrien zu Tage gefördert, und es ziehet sich eine große Kette alterthümlicher Untersuchungen von dem egyptischen Theben bis zu der Gegend von Ninive: es darf vorausgesetzt werden, daß Palästina das mittlere Glied in dieser Kette abgebe und für ähnliche Nachsuchungen und Forschungen viel verspreche. Wenn Egypten und Assyrien so viele für die Wahrhaftigkeit der Geschichte und der Sage werthvolle Monumente geliefert, so mag mit Recht erwartet werden, daß Palästina eben eine solche reiche Erndte bieten werde. Warum soll nicht die Lage der

1) Ueber den Mithrasstein vgl. Creuzer Symbolik Th. 1. S. 774 (2. Ausg.).

alten Städte und Ortschaften der Hebräer und der ursprünglichen Einwohner Kanaans erforscht werden? Warum sollen nicht die Oertlichkeiten mancher wichtigen Denkmäler, vorzüglich der Hebräer, an der Hand der schriftlichen Autorität und der Ueberlieferung aufgesucht werden?" Das Programm gibt mehrere biblische Monumente an, von denen Spuren wohl noch zu entdecken wären (es wird weiter ihrer ausführlich Erwähnung geschehen), und fährt hierauf fort: „Die Entdeckung und vielleicht gar die Erlangung dieser kostbaren Ueberbleibsel des hebräischen Alterthums dürfte mit der Erwerbung mancher Gegenstände von historischer Wichtigkeit, als Münzen, Gefäße, Hausgeräthe, Sculpturen, Inschriften, Manuscripte und anderer Documente, verbunden sein, die über die interessantesten Perioden des entferntesten Alterthums Licht verbreiten, und zwar im Heiligen Lande, dem Lande der Bibel: solch ein Schatz archäologischer Kenntnisse muß eine hohe, die heiligen Schriften bestärkende Wichtigkeit haben und wird unbezweifelt sowohl von der gelehrten als von der religiösen Welt mit Achtung begrüßt werden".

Es folgt nun der Entwurf des Statuts in fünf Paragraphen.

Am 28. Februar 1854 war die erste Zusammenkunft der Gesellschaft und es liegen nun deren Verhandlungen vor[1]). Das Meeting war zahlreich besucht und mehrere Reisende im Orient, unter denen Oberst Chesney, der bekannte Commandirende der jüngsten Euphratexpedition, zu bemerken war, waren gegenwärtig. Dr. John Lee nahm den Präsidentenstuhl ein.

Dr. Lee, der viel im Orient gereist, eröffnete die Sitzung mit kurzen Bemerkungen aus seinen Untersuchungen und legte eine Anzahl werthvoller Münzen vor, die er selbst in Syrien gesammelt: unter diesen Münzen befand sich ein wirklich jüdischer Schekel aus der hasmonäischen Periode. Er legte ferner mehrere Proben von Trachten und Schmuckwaaren zu Nazaret und anderen Orten Palästina's vor; und nachdem er kurz die Gelegenheit wie diese Gesellschaft sich gebildet (durch ein Schreiben, das bei einem Meeting der Syro-egyptischen Gesellschaft im Juni des v. Jahres verlesen wurde) berührte, forderte er ein Mitglied des Comité's auf, über den Ursprung und die eigentlichen Grundzüge der Gesellschaft zu sprechen.

Dr. Thurnbull erstattete hierauf einen Bericht, in welchem er nach-

1) Nach den Statuten muß jährlich eine Zusammenkunft — Meeting — stattfinden und hierbei ein Generalbericht verlesen werden. Die Verhandlungen sind unter dem Titel Transactions of the Palaestine Archaeological transactions veröffentlicht worden und haben als Motto: מה האבנים האלה לכם Josua 5, 6.

wies, daß die Idee zu dieser Gesellschaft nicht einer neuern derartigen Bewegung entlehnt sei, und noch weniger mit ihr rivalisiren wolle[2]), sondern allein aus dem Durchlesen der Bücher der Genesis, Exodus, Josua entsprungen sei, vorzüglich aus der Erwähnung, daß der Patriarch Jakob einbalsamirt und von seinem Sohne Joseph sei begraben worden; daß der Sarg aller Wahrscheinlichkeit nach sich noch vollständig in der Höhle zu Machpela befinde (!), wohin er gelegt wurde; und nur wenig Zweifel (!) darüber herrschen kann, daß bei einer mit der gehörigen Aufmerksamkeit angestellten Untersuchung sich an der Außenseite und innerhalb des Sarges manche Charaktere und vielleicht Embleme, zwar nicht in Uebereinstimmung mit der idololatrischen Mythologie der Egypter, aber wohl in Beziehung zu Jakob und seiner Familie und seinen Vorfahren finden müßte (!), und vielleicht auch in Beziehung zu den Gegenden Palästina's und Egyptens. Ferner, da mehrere bemerkenswerthe steinerne Denkmäler in diesen heiligen Büchern beschrieben sind, vorzüglich der bei Sichem von Josua aufgestellte Stein, auf welchem der Decalog, oder noch mehr, oder das Ganze des Gesetzes verzeichnet war, so wäre dieses noch existirende Denkmal eine für die heilige Literatur ungemein wichtige Entdeckung; und da es auf göttlichen Befehl als dauerndes Andenken durch die Zeit, in welcher sich ein solches Monument erhalten kann, errichtet wurde, so liegt nichts Extravagantes in der Ansicht, daß bei richtig geleiteter Untersuchung dies höchst schätzenswerthe Object palästinischer Archäologie oder einige Bruchstücke aufgefunden werden könnte. Aber wenn auch nur eine unverfälschte und unbezweifelte Münze aus der Zeit Davids oder Salomons durch die Bestrebungen dieser Gesellschaft entdeckt würde, so würde schon dieses ihre Arbeiten und Ausgaben belohnen.

Dr. Thurnbull legte hierauf eine Probe hieratischer Schrift vor, die über Charakter und Sprache welche sich in dem Sarge Jakobs, und vielleicht in Verbindung mit dem ursprünglichen Charakter der hebr. Sprache befinden dürfte, Licht verbreiten würde; wozu der Präsident bemerkte, daß diese Probe in Manuscripten und in alten gedruckten Büchern häufig vorkomme und also darauf hinweise, daß sie aus alter Zeit sei.

Der Kassirer Mr. Black wies hierauf „auf die nothwendige Verbindung zwischen den Alterthümern Palästina's und der biblischen Auslegung" hin. Er bemerkte, daß sowohl die klassischen Autoren des Alterthums als alte englische Schriftsteller wie Chaucer und Shakes-

2) Scheint eine Beziehung zu haben, die für den Leser ohne Interesse ist.

peare, freilich von vergleichungsweise jüngern Datum, viel Verständniß durch archäologische Untersuchungen bekommen haben; und weit mehr noch verlangen die ältesten Berichte der Welt, die heiligen Schriften, deren manche tausend Jahre älter sind als der älteste Profanhistoriker, daß sie zu ihrem eigentlichen Verständnisse archäologisch beleuchtet werden. Fast Alles, was auf diesem Wege geschehen ist, ist aus heidnischen und auswärtigen Quellen abgeleitet worden, und es ist natürlich daß die Gegenden, auf welche die heilige Schrift sich zumeist beziehet, durch eine gehörige Beleuchtung aufgesucht werden müssen. Der Redner erzählt, daß er sich der Hoffnung hingegeben, es werde ein biblisches Kabinet gebildet werden, welches aus Münzen, Trachten, Abdrücken von Inschriften, Photographen — als Illustrationen zu der h. Schrift, aber ohne Verstümmelung oder Entfernung von den Originalgegenständen — bestehen würde. Er legte zwei Bände alterthümlicher Untersuchungen zu Lymne, Richborough in Kent vor; sie waren durch eine kleine Privatgesellschaft, die sich für Erforschung römischer Alterthümer in dieser Gegend interessirte, zu Stande gekommen: welch ein Beweis, was bei einem genau überlegten Plan einer Gesellschaft wie der gegenwärtigen, die ernstlich auf ihr großes und wichtiges Ziel losgehet, geleistet werden könne! Was die Särge der hebräischen Patriarchen anbelangt, so hege er Erwartungen der wichtigsten Entdeckungen. Er sehe nicht ein, warum sich nicht in dem Sarge Josephs eine Papyrusrolle finden möge, seine Autobiographie (!), mit anderen großen geschichtlichen Documenten (!) enthaltend, welche die Materialien der von Moses geschriebenen Geschichte der Patriarchen bilden. Wer würde gedacht haben, daß man einige der ältesten Werke der griechischen Klassiker in den Gräbern Oberegyptens finden werde? Und wir haben mehrere von diesen gesehen in Lithographien von Papyrusrollen, die von Mr. Harris und Anderen entdeckt und veröffentlicht worden sind. Unter der Leitung geschickter und wahrheitsliebender Reisender in Palästina, wie Robinson und der Rabbiner Schwarz, deren Werke uns vorliegen, können wir muthig unser Werk beginnen. Die Oeffnung eines beliebigen Erdhügels wird vielleicht so befriedigende Resultate bringen, wie es gewöhnlich in unsern Gegenden der Fall ist; in Palästina werden wir vielleicht bald manche bronzene Waffen oder Werkzeuge entdecken, die der Zersetzung, welche derartige aus Eisen verfertigte Gegenstände erleiden, widerstanden haben; und vielleicht manche der sehr alten Ring-Münzen, welche zur Zeit der hebräischen Patriarchen im Gebrauche waren und in Genesis erwähnt werden, gleich jenen die in den Mooren Irlands gewöhnlich gefunden werden. Denn er zweifelt nicht, es werde sich herausstellen, daß die

Berge des verheißenen Landes, welches Moses als Kupfer und Eisen enthaltend beschreibt, die Erzesquellen der Phönicier gewesen seien, die einen so ausgebreiteten Handel in rohen und verarbeiteten Metallen mit der westlichen Welt trieben. — Der Sprecher wünscht die Aufmerksamkeit auf die Nachbarschaft des galiläischen Sees zu richten, und vorzüglich auf die Gräber zu Gadara und die Gegend, von welcher man in der Schrift (N. T.) als dem Aufenthalte der Besessenen liest, unbezweifelt Vertiefungen in den Felsen, wahrscheinlich mit Schnitzwerken und Inschriften. Eine solche Schreibtafel aus Palmyra, die unlängst in Gegenwart mehrerer Mitglieder dieser Gesellschaft bei einer Zusammenkunft der Syro-egyptischen Gesellschaft vorgezeigt wurde, hat großes Interesse dadurch erweckt, daß sie mit Hinzuziehung einer geschnitzten Büste einer weiblichen Figur, eine Inschrift in mit dem Hebräischen und dem Syrischen verbundenen (verwandten) Charakteren (Buchstaben) enthielt. Diese Facta sind für die Mitglieder der Palästinisch-archäologischen Gesellschaft ungemein ermuthigend, daß sie wie sie gethan sich ohne Bigotrie oder Rivalsucht in der Ausführung ihres Vorhabens vereinigen; und es wird dieses ungemein gefördert werden durch besondere Beiträge an Reisewerken in Palästina, Karten, Zeichnungen ff., in Verbindung mit den Geldgaben, welche erforderlich sein dürften, um das Werk der Nachsuchungen in diesem heiligen Lande zu beginnen.

Mr. Francis Ainsworth, Comitemitglied, verlas hierauf ein Memoire „über die ursprünglichen Monumente Palästina's".

Er bemerkte, die älteste Weise, auf welche das Andenken vergangener Thaten und Begebenheiten weiter überliefert wurde, war neben den Erinnerungsfesten die Errichtung von Steinen und Säulen. Er wies hin auf die Säulen (Denksteine), die Jakob zu Bet-el und auf Rachels Grab zu Ephrath errichtet hatte. Die zahlreichen Ruinen an dem erstern Platze, jetzt Bitin genannt, sind bei weitem nicht mit der Genauigkeit untersucht worden, deren es bedarf um zu entdecken, ob die daselbst von Jakob errichteten Monumente mehr erhalten worden sind als die Götzenaltäre, auf denen Josia die Gebeine der Verstorbenen verbrannte (2. Kön. 23, 15. 16).

Jakob hat auch eine Standsäule auf dem Berge Gilead errichtet, dessen Lage noch ein Gegenstand des Zweifels ist. — Dr. Robinson, Monro und andere Reisende haben Jericho besucht, doch die Lage Gilgal's ist noch nicht befriedigend bestimmt, und noch weniger die Andenken, die Josua in der Nähe setzte (Jos. 4, 1—20). — Die Erdhügel zu Ain es Sultan und Richah sind werth, daß man eine Aus-

grabung vornehme: es findet sich in deren Nähe ein bemerkenswerther Stein.

Mr. Ainsworth wies ferner auf den Steinhaufen hin, der bei Ai aufgeworfen wurde (Josua 8, 29), dessen Lage annähernd als bei Dair Diman bekannt ist, aber noch nicht archäologisch erforscht ist. So auch hinsichtlich des über Achan im Thale Achor errichteten Steinhaufens (Jos. 7, 24—26).

Dr. Robinson reiste durch das Thal, welches den Berg Gerisim von dem Berge Ebal trennt, und Dr. Olin, ein anderer americanischer Reisender, bestieg den Gipfel des Gerisim; aber es scheint nicht daß ein Reisender bisher den Berg Ebal bestiegen habe, und dennoch ist wohlbekannt, daß sich daselbst Ruinen befinden, und eines der interessantesten Monumente des Alterthums, ein von Josua gesetzter mit Inschriften versehener Stein (Jos. 8, 30—32) dort zu suchen sei.

Eine alte Eiche befand sich zu Schechem, unter der Josua einen großen Stein errichtete (Jos. 24, 25. 26), Abimelech zum König ernannt wurde (Richter 9, 6), und unter der in früherer Zeit Jakob die Götzen vergraben hatte (1. B. M. 35, 4). Die genaue Lage dieses Denkmals ist ebenso unbekannt wie die der Zeugnißsteine, welche die Israeliten am Jordan errichteten (Jos. 22, 10 ff.).

Bunting in seiner Reisebeschreibung erzählt, daß bei Bachurim ein Stein liege, Bohan genannt, auf welchen zweimal in Josua angespielt wird (Jos. 15, 6. 18, 17), und der von außerordentlicher Höhe und einen Glanz wie Marmor hat. Dieses macht die Bestätigung sehr wünschenswerth; Bachurim ist ein Ort nicht weit von Jerusalem, jenseits des Oelbergs, auf dem Wege nach dem Jordan, wo Schimëi David fluchte und mit Steinen bewarf (2. Sam. 16, 5. 6).

Es wird angenommen, die Lage von Bet-Schemesch sei zu Ain Schems entdeckt worden; mehrere Ruinenhügel befinden sich dort, doch noch hat Niemand den großen Stein Abel (1. Sam. 14—18) aufgesucht. Die Lage von Samuels Stein der Hülfe (Eben-Haëser), den er zwischen Mizpa und Schen errichtete (1. Sam. 8, 12), ist ebenfalls noch nicht aufgesucht. Dieses gilt auch hinsichtlich des Steinhaufens, der über Absalom aufgeworfen wurde (2. Sam. 18, 17), und der Säule, die während des Lebens des aufrührerischen Sohnes Davids errichtet wurde (Das. V. 18).

Der Redner ging zu den heiligen Steinen der Araber und Phönicier, dem sogenannten Celtischen Monument über, das vom Capitän Wyam Martin entdeckt wurde und nicht weit von dem See Tiberias liegt; ferner zu andern Monumenten ähnlicher Art in Syrien, Cappa-

docien und sonst noch, die er, gestützt auf die Autorität Selden's, für orientalischen Ursprungs hielt.

Mr. Ainsworth schloß mit einer Bemerkung über die Tell (תל), Hügel oder Haufen in Palästina, von denen so oft in der h. Schrift gesprochen wird als Haufen von Ruinen und als Ueberbleibsel götzendienerischer Städte, die der Zerstörung geweihet nicht wieder aufgebauet werden sollen. Diese als Ueberbleibsel von Städten bezeichneten Haufen sind noch über die ganze Gegend zerstreuet, und sind ebenso würdige Gegenstände archäologischen Forschens wie die Erdhügel Syriens, Assyriens und Babyloniens.

Als Ehrensecretär verlas hierauf Mr. Ainsworth ein dem Comite von dem Ritter Van de Velde aus Utrecht, einem Mitgliede der Gesellschaft, der erst unlängst aus Palästina, das er in weitem Umfange durchforscht, zurückgekehrt war, mitgetheiltes Schreiben [3]).

Dieses waren die Verhandlungen der ersten Sitzung. Ich sehe manche Ihrer Leser über nicht wenige Punkte dieser alterthümlichen Neugierde lächeln; und es ist nur zu verwundern, daß nicht ein ehrenwerthes Mitglied auf die Aufsuchung der Salzsäule, in die Lot's Frau verwandelt wurde und die nach Josephus noch zu seiner Zeit bekannt war, einen Antrag stellte. Doch sehen wir von manchem Ueberspannten in diesen Verhandlungen ab, so wird dieser Verein, gelangt er dahin einen soliden Boden zu betreten — was wohl die nächste Zeit zeigen wird — für die bibl. und nachbibl. Forschung gewiß von bedeutendem Nutzen sein. Möge er aber vor Allem seinem Vorhaben, „sich von Bigotrie fern zu halten", wozu hier zumeist die unwürdigen Missionsumtriebe in Palästina zu rechnen, treu bleiben; und wird er wohl von allen Seiten sich der warmen Theilnahme erfreuen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Ein Erklärungsversuch des achtundsechzigsten Psalms.

Von Dr. W. Feilchenfeld.

(Schluß.)

Unzweifelhaft ist dies glückliche Ereigniß, welches eine Errettung Israels zur Folge hatte, aber nicht eigentlich ein von ihm erfochtener

3) Eines der folg. Heft wird dieses Schreiben bringen. D. Red.

Sieg genannt werden konnte, durch ein Dankfest im Tempel gefeiert worden, und der Annahme, daß sich die anderen von Sanherib besiegten oder bedrohten Völker, insbesondere Kusch und Mizrajim, daran betheiligt haben, steht Nichts entgegen. Noch wahrscheinlicher ist es, daß die im Lande zurückgebliebenen Bürger des ehemaligen Reiches Israel, die sich acht Jahre nach Schomrons Fall gewiß ihrer Stammesangehörigkeit noch deutlich bewußt waren, nach Jerusalem zusammengeströmt seien, um mit ihren Brüdern vereint für deren und ihre eigene wunderbare Rettung Gott zu danken. Vielleicht hatten auch israelitische Kolonisten den günstigen Moment wahrgenommen, um aus den ihnen aufgenöthigten neuen Wohnsitzen in ihre alte Heimath zurückzukehren, wie dies mit Sicherheit von den neuerdings aus den eroberten judäischen Festungen fortgeführten Gefangenen angenommen werden kann. In feierlicher Procession zog dann wohl der König Hiskiah, der selbst zu gleicher Zeit sein Genesungsfest beging, an der Spitze seines Volkes und der hinzugekommenen Fremden in den Tempel, um die vom Herrn an ihnen gewirkten Wunder in Dankgebeten zu verherrlichen. Denn nach solcher Kundgebung seiner dankbaren Gefühle scheint sich der fromme König schon nach dem vorläufigen Abzuge der Assyrer gesehnt zu haben, als er während seiner Krankheit, die Verheißung des Propheten wiederholend, ein Zeichen forderte, „daß er am dritten Tage werde zum Gotteshause hinaufgehen können" (2. Kön. 20, 8). —

In dem vorliegenden Psalm erblicken wir einen auf dieses Nationalfest bezüglichen Hymnus, und alle seine Einzelheiten werden uns ebenso erklärlich wie sein Zusammenhang innerlich nothwendig erscheinen, wenn wir die eben entworfene Skizze der Berührungen, welche vor jener Zeit zwischen Israel und Assyrien stattgefunden hatten, genau im Auge behalten. Die Aufeinanderfolge der Gedanken und Empfindungen, welche dem Gedichte zu Grunde liegen, stellt sich uns in folgender Weise dar:

Dem von der Erhabenheit der Situation mächtig ergriffenen Dichter treten sogleich die zwei entgegengesetzten und einander ergänzenden Seiten des wunderbaren Ereignisses vor die Seele: hier die mühelose Schnelligkeit, mit welcher der Allmächtige seine Feinde zu Boden geworfen, dort die liebende Fürsorge des Allgütigen, der, jeder Zeit ein bereiter Helfer der Schwachen, sich auch diesmal der bedrängten Frommen angenommen, Gefangene befreit und Versprengte zur Heimath geleitet hat. Aber dieselbe Vereinigung schauererweckender Allmacht und gütig herablassender Fürsorge für das erkorene Volk hat Er schon an den Anfängen dieses Volkes bewährt: Als Er damals vor Seiner

Gemeinde majestätisch durch die Wüste einherzog, zitterten Himmel und Erde vor der riesig großen Erscheinung des Allmächtigen; nur die müde, kranke Geliebte badete gesund in dem Lebensthau, den Er auf sie niederträufelte. Mächtige Könige mit ihren Schaaren warf Er zu Boden, damit Sein Täubchen sich mit den von ihnen erbeuteten Schätzen schmücken und in ihren Ländern ruhig wohnen könnte. Die großen Berge verschmähend, wählte Er den niedrigen Morijah, die großen Reiche verwerfend, das kleine Ihm nicht einmal treu ergebene Israel zu Seiner Wohnstätte, und der Eroberer des gesegneten Landes ließ sich von den damit Beschenkten nachher auf menschliche Weise mit Opfern beschenken. — Dieser Gott unterstützt uns Tag für Tag, und Seiner Allmacht ist keine Hülfe unmöglich. Nur Er kann den mächtigen und übermüthigen Feind stürzen, und als Er die anscheinend rettungslos Verlorenen zu erhalten verhieß, war das Land auch schon mit Feindesleichen bedeckt. — Da die Geretteten jetzt Sein wunderbares Walten gesehen, haben sie Ihm einen Festzug veranstaltet: Sänger und Saitenspieler mit Tambourin schlagenden Jungfrauen führen den Zug an und fordern das Volk auf den Herrn in Gemeinschaft zu preisen. Dann folgen verschiedene Stämme Israels, um Ihm für den wunderbaren Sieg zu danken, der Sein Werk allein ist. Selbst fremde Könige bringen Gott ihre Huldigung dar, Edle von Mizrajim und Kusch wollen Ihn anbeten; nur der übermächtige, Gott gegenüber freilich schwache Feind, welchen der Herr bald ganz vernichten möge, stört durch seinen Uebermuth noch die friedliche Ruhe der Völker. So mögen alle Nationen Gott preisen, der im Himmel thront, sich an Israel offenbart und seinem Volke Macht und Sieg verleiht. —

Der Psalm zerfällt demnach in vier scharf abgegrenzte und doch eng mit einander verbundene Strophen, deren letzte in ein paar Schlußverse verhallt:

Str. I. V. 2—7 gibt das allgemeine Thema: Gottes Allmacht ein Schrecken für die Starken (V. 2, 3, 5), ein Hort der Schwachen (V. 4, 6, 7).

Str. II. V. 8—19: Begründung dieses Satzes in der Geschichte durch die Gegensätze a) der erhabenen Natur und des schwachen Menschen (V. 8—11), b) der mächtigen Könige und des schwachen Israel (V. 12—15), c) der großen Reiche und des kleinen Jerusalem.

Str. III. V. 20—24: So hat sich uns Gott zu jeder Zeit und auch diesmal an dem übermüthigen Feinde bewährt.

Str. IV. V. 25—36: Beschreibung des Festzuges mit der Aufforderung an alle Völker, Gott zu preisen.

Wir lassen nun zur näheren Begründung unserer Auffassung die ihr entsprechende Uebersetzung und die specielle Erklärung des Psalms folgen.

V. 1. Dem Sangmeister von David ein Psalterlied.

1.

2. Es erhebt sich Gott: da zerstieben Seine Feinde, und es fliehen Seine Hasser vor Ihm.

3. Wie Rauch verweht wird, hauchest Du, und wie Wachs vor Feuer schmilzt, verschwinden Frevler vor Gott.

4. Und Gerechte freuen sich, frohlocken vor Gott und wonnerfüllt sind sie in der Freude.

5. Lobsinget Gott, preiset in Liedern Seinen Namen, verherrlicht den in Nebeln Thronenden durch Seinen Namen „Jah" und frohlocket vor Ihm!

6. Vater der Waisen und Rechtsvertreter der Wittwen ist Gott in Seiner heiligen Burg.

7. Gott versetzt Vereinsamte in die Heimath zurück, führt heraus in Banden Gefesselte; nur Abtrünnige wohnen in dürrem Lande.

2.

8. Gott, da Du auszogst vor Deinem Volke, als Du einherschrittest in Wüsten — Selah,

9. Da brauste die Erde, auch die Himmel troffen vor Gott, dieser Sinai vor Gott, dem Gotte Israels.

10. Einen Regen der Belebung ließest Du weben, o Gott; Deine Kranke und Müde, Du hast sie aufgerichtet.

11. In Deinem Leben weilten sie, welches mit Deiner Güte dem Unglücklichen Du bereitest, o Gott.

* * *

12. Der Herr gibt einen Ausspruch, die Verkündenden sind eine große Schaar.

13. Könige mit Heerschaaren wanken und schwanken, und die Schöne des Hauses theilt Beute.

14. „Wollt ihr nun zwischen Hürden ruhen, Flügel der Taube, die mit Silber bedeckt ist, wie ihre Fittige mit hellgelbem Golde?"

15. Indem Du, Allmächtiger, Könige zerstreutest, gabst Du ihr Schneeglanz in Dunkelheit.

* * *

16. Der Berg Gottes ist ein Baschanberg, ein Berg mit Buckeln, ein Baschanberg.

17. Wozu lauert ihr, bucklige Berge? der Berg, welchen Gott zu seinem Sitze erkoren, Adonai wird auch für immer auf ihm wohnen!

18. Der Heereswagen Gottes sind Myriaden, viele Tausende; der Herr ist auf ihnen zum Sinai gekommen.

19. Du zogst zur Höhe hinauf, brachtest Beute davon, dann nahmst Du Geschenke an gleich den Menschen, und selbst die Widerspenstigen, um bei ihnen zu wohnen, Du Gott Jah. —

3.

20. Gepriesen der Herr! Tag für Tag hilft er uns tragen, der Gott unseres Heiles. — Sela.

21. Dieser Gott ist uns ein Gott der Hülfe, und für Adonai den Herrn hat das Todtenreich Ausgangspforten.

22. Gott allein kann das Haupt seiner Feinde zerschmettern, den langhaarigen Schädel, der in seinen Sünden einherstolzirt.

23. Gesprochen hat der Herr: „Von Baschan bringe ich zurück, bringe zurück von Meerestiefen,"

24. „Damit du hochroth färbest deinen Fuß in Blut, die Zunge deiner Hunde von Feinden ihr Theil (empfange)".

4.

25. Gesehen haben sie Deine Wege, die Wege meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.

26. Da zogen voran Sänger, dann Saitenspieler, inmitten Tambourin schlagender Jungfrauen:

27. „In Versammlungen preiset Gott, den Herrn in der Gemeinde Israels!"

28. Dort Binjamin der Jüngste führt sie an, der Fürsten von Juda bunte Fahne, die Fürsten von Sebulun, die Fürsten von Naphtali.

29. Geboten hat dein Gott deinen Sieg; siege ferner, o Gott, der Du dies uns bewirkt hast.

30. In Deinem Pallaste oberhalb Jerusalems bringen Dir Könige Geschenke.

31. Verfluche das Leben des Rohres, der Gemeinde der Gewaltigen unter den Völkerstieren! Pochend auf Silberbarren, hat es Mannschaften ausgestreut, daß Kämpfe sie suchen.

32. Es kommen Edle aus Mizrajim, Kusch bringt eilend Gott seine Arme.

* * *

33. Königreiche der Erde! lobsinget Gott, preiset den Herrn! — Selah.

34. Ihm, der thront in den Himmeln, den Himmeln der Urzeit, sehet, er läßt vernehmen seine Stimme, die mächtige Stimme,

35. Erkennet den Sieg dem Gotte zu, dessen Größe über Israel, dessen Macht in den Wolken (thront).

36. Furchtbar ist Gott in deinem Heiligthume, der Gott Israels, Er gibt Sieg und Stärke seinem Volke; gepriesen sei Gott! —

V. 2. Gottes Blick genügt, die Feinde zu zerstreuen. Die ähnliche Formel ward von Moscheh beim jedesmaligen Aufbruch der Bundeslade gesprochen (Num. 10, 35). Darum ist es aber nicht nothwendig, daß hier eine gleiche Veranlassung vorliege. Vielmehr bezieht sich dieser und der folgende Vers auf den plötzlichen und unerwarteten Untergang des mächtigen Assyrerheeres.

V. 3 enthält eine zweifache Vergleichung: Gott haucht so leise, wie es nöthig ist, damit Rauch verweht werde, und seine Feinde verschwinden so rasch vor seinem Hauche, wie Wachs am Feuer schmilzt. Der Sinn der ersten Vergleichung ist bisher nicht prägnant genug hervorgehoben worden, weshalb es Ewald mit Unrecht für nöthig findet, תנדוף als intransitiv und עשן als fem. anzusehen. Ueber die Formen הנדוף, תנדוף und המס vgl. d. Gramm., ersteres für הנדף.

V. 4. Aber Gerechte freuen sich. שוש scheint hier einen höheren Grad der Freude auszudrücken als שמח, was aber sonst nicht nachweisbar, obgleich die Etymologie einen Anhaltspunkt dafür gewährt.

V. 5 enthält eine Aufforderung, die Erhabenheit Gottes zu preisen, die ja (V. 6, 7) mit so herablassender Milde und Güte gepaart sei. סלו heißt allerdings sonst: bahnen, doch steht immer דרך oder dergl. dabei (Jes. 57, 14; 62, 10 u. s. w.). In der Grundbedeutung „aufhäufen" kommt es nur Jer. 50, 26 vor, und aus dieser entwickelt sich die hier passende: verherrlichen, eigentlich einen erhöhten Standpunkt bereiten, ähnlich der Bedeutung der Pilpelform Spr. 4, 8. In der Bedeutung bahnen würde es in passender Weise den in der letzten Strophe beschriebenen Triumpfzug vorbereiten: „Machet Ihm Bahn, wie einem Herrscher, indem ihr seinen Namen nennet". — ערבות gäbe hier in der gewöhnlichen Bedeutung Wüsten keinen Sinn, und רכב, welchem übrigens die Bedeutung des Bewegtseins, Fahrens erst sekundär ist, wird immer von dem Einnehmen einer höheren Stellung gebraucht, und bedeutet, wo nicht ein Reitthier oder Wagen dabei genannt ist: thronen. Mithin ist die Erklärung der Alten durch Nebel vorzuziehen, welche überdies der Grundbedeutung des Zeitwortes ערב

dunkel sein näher steht. Aehnlich die LXX: ἐν ὄρεσμοῖς von ערב Sonnenuntergang, und die Peschito.

V. 6. Gott ist Beschützer der Schwachen. דין sonst Richter, hier Rechtsvertreter vgl. Jer. 30, 13 und sonst. — מעון, vom arabischen עון Hülfe abzuleiten, bedeutet eigentlich Zufluchtsort, dann sichere Wohnung.

V. 7. Gott bringt Vereinsamte zur Heimath zurück. Diese Versprengten sind wohl die von den Assyrerkönigen in ferne Gegenden verpflanzten Israeliten, von denen Viele die Niederlage Sanheribs benutzten, um nach Palästina zurückzukehren. Unter den befreiten Gefangenen sind die von Sanherib aus den judäischen Festungen weggeführten zu verstehen, die ebenfalls damals frei wurden (vgl. d. Einl.). Nur die abtrünnigen Vorfahren, welche sich von Gott abwandten, mußten in die Fremde wandern, die, mit dem heiligen Lande verglichen, dem Israeliten als eine Wüste erscheint; oder allgemein: die Abtrünnigen sind unglücklich, vgl. Jer. 17, 6. — Zum ersten Satzgliede vgl. Ps. 107, 4—7. — בכושרות Die von den meisten Erklärern angenommene Bedeutung Glück ist schon wegen der Präposition unpassend. Das Wort כושר in der Form von נחל bedeutet vielmehr Band, durch Verwechselung des כ und ק von קשר binden, wie כישור (Spr. 31, 19), die mit dem Faden umwundene Spindel. Der Artikel dient dazu, den Begriff zu individualisiren: in den Ketten, die er ihnen angelegt hat.

V. 8—11. Ebenso fürsorgend hat sich Gott gegen Israel bewiesen, als er es durch die Wüste leitete. Die größten Schöpfungswerke, Himmel und Erde vergingen fast vor Angst, als sie die Allmacht des Schöpfers in ihrer schrecklichen Erhabenheit sahen, und der Allmächtige selbst schien inzwischen allein auf die Heilung und Stärkung seiner kranken Geliebten, der Gemeinde Israels, bedacht. V. 8 u. 9, die zum Theil wörtlich aus dem Siegesliede der Deborah, Richt. 5, 4. 5, entnommen, sind doch hier zu ganz anderem Zwecke, weil in anderem Zusammenhange, gebraucht. Dort stellen die Verse den ehemaligen Glanz in der Erscheinung Israels seiner späteren Erniedrigung gegenüber, hier enthalten sie den Gegensatz der ohne Gott machtlosen Größe zu der von Gott unterstützten und aufrecht erhaltenen Schwäche.

V. 8. בצאתך nämlich aus Mizrajim. — צעד bezeichnet den kräftigen, selbstbewußten Schritt, vgl. Hab. 3, 12 und sonst.

V. 9. רעש der stärkste Grad des Zitterns. — נשפו sie troffen, indem sie vor Angst zerflossen. — זה סיני der Sinai zunächst, weil

auf ihm die Offenbarung stattfand. Darum ist er aber auch dem Geiste jedes Israeliten gegenwärtig und kann mit זה bezeichnet werden.

V. 10. In lieblicher Weise wird das vorerwähnte Triefen der Himmel dazu benutzt, um daraus nach dem Willen Gottes einen sanften Regenschauer entstehen zu lassen, welcher das müde und kranke Israel belebt und erquickt. Zunächst müssen wir dem Stamme נוף die ihm von Gesenius und den Auslegern vindicirte Bedeutung sprengen entschieden absprechen. Die ihm eigenthümliche Bedeutung schweben, transitiv hin und her wenden, ist an allen Stellen, auch Spr. 7, 17 (Ich habe auf meinem Lager Myrrhe u. s. w. umgewendet, es damit durchwürzt) und auch hier festzuhalten. Bei גשם נדבות an eine „Fluth von Wohlthaten" zu denken ist unzulässig, weil in נדבה der Begriff des Schenkens secundär und der einer unaufgeforderten Freiwilligkeit vorwaltend ist, welcher letztere wegen der Undenkbarkeit des Zwanges von Gott nicht wohl gebraucht werden kann. In dieser Verbindung, wie zur Beschreibung eines gewöhnlichen Befruchtungsregens, würde man auch תוריד oder ein dem ähnliches Zeitwort statt תניף erwarten. Daher ist נדב hier in der Urbedeutung zu fassen, in der es mit נדף (wehen) verwandt anregen bezeichnet, daher Anregung, Belebung. — Der Plural ist wie oft bei Abstrakten (V. 21 מושעות) zur Verstärkung des Begriffes gebraucht. — נחלה bedeutet nach Analogie des נלאה nicht Erbtheil sondern Kranke wie Jer. 14, 17; 30, 12. — Krank und müde war Israel in Folge der harten egyptischen Sklaverei und der erschöpfenden Wüstenwanderung. — כונן Sinkendes feststellen, daher aufrichten, wie Ps. 7, 10 und sonst. —

V. 11. Sie weilten damals in einem höheren Leben, gleichsam in einer Lebensluft, wie sie Gott den Unglücklichen zur Stärkung zu bereiten pflegt. — חיה, sonst häufig (Ps. 143, 3; Hiob 33, 18. 20. 22. 28) Lebenskraft, Seele, hier objectiv und wie בטובתך in demselben V. (= בחסדך) als Abstractum gebraucht = חיים das Leben mit seinen Bedingungen. Die Wortstellung ist des Nachdrucks wegen wie in der zweiten Hälfte des vorigen V. In Bezug auf den Inhalt vgl. Ps. 36, 10 und 74, 19 („Lasse den Feind nicht an das Leben [חיה נפש] Deiner Taube, das Leben Deiner Armen mögest Du nicht ewig vergessen"). Gegen die Annahme daß חיה, wie 2. Sam. 23, 11, 13, Schaar bedeute, spricht, daß dann zu בה das eigentliche Substrat fehlen würde.

V. 12—15. Ebenso verschaffte der Herr durch sein bloßes Wort Israel den Sieg über mächtige Könige und gab ihm ihre Länder zum Besitze.

V. 12. Der Herr spricht ein Wort, wie bei der Schöpfung, und

sein allmächtiger Wille geschieht sofort, vgl. Hab. 3, 9 („einer großen Menge von Speeren gleich ist das Wort Gottes"). — Die Verkündenden sind die vermittelnden Naturkräfte, welche den Willen Gottes zur Wirklichkeit machen, gleichsam den zur Erscheinung kommenden Naturkräften den Befehl des Schöpfers überbringen. Sie stehen Gott in großer Menge zu Gebote, umringen seinen Thron wie zahlreiche Dienerschaft den Thron des irdischen Herrschers, vergl. Hiob 36, 32 („der Unsichtbare bedeckt seine schaffenden Hände mit Licht und gebietet der Natur durch einen Vermittler").

V. 13. Könige der Heere d. h. mit großen Heeren. — Das doppelte ידדן (von נדד) ist höchst malerisch: Ungeachtet ihrer Stärke taumeln sie kraftlos hin und her, weil es der Herr so will, und Israel hat Nichts zu thun, als ihre Beute zu theilen. — נות בית die Schöne des Hauses, die geliebte Hausfrau im Pallaste des Herrn, seine Gemeinde (vgl. Jer. 6, 2, Hos. 2, 18 u. Spr. 5, 19). Die Bedeutung Bewohnerin ist nicht so erwiesen und gibt einen matten Sinn. —

V. 14. Bald kann der Herr nach Besiegung der Feinde Israel zur ruhigen Niederlassung in dem eroberten Lande einladen. — Das „Niederlassen zwischen Hürden" ist wie Richt. 5, 16 ein Bild der behaglichen Ruhe. — אם als Fragepartikel in einzelner, directer Frage wie 1. Kön. 1, 27 (die von Gesenius [dritte Aufl.] unter B, 3 u. 4 angeführten Stellen sind sämmtlich unrichtig). — Israel mit einer Taube verglichen, wie Ps. 74, 19. — אברה hier ganz gleichbedeutend mit כנף, wechselt mit diesem, weil das Bedecktsein hier auch von den Flügeln hervorgehoben werden soll. — Israel war so reich mit erbeutetem Silber und Gold beladen, daß es einer weißen Taube mit gelben Flügeln glich.

V. 15. Diesen Glanz hat es von Gott erhalten, als die besiegten Könige in die Flucht geschlagen wurden, und finsteres Unglück sie verfolgte. — פרש, eigentlich ausbreiten, dann auseinanderziehen, zerstreuen, wie Sach. 2, 10. — בה תשלג Du riefst an ihr Schneeglanz hervor. Der Silberglanz wird hier von dem Dichter in einen Schneeglanz verwandelt, weil im ersten V. des nächsten Strophengliedes Jerusalem mit einem hohen, also schneebedeckten Berge verglichen wird. — צלמן braucht hier nicht der einmal Richt. 9, 48 genannte Berg bei Sichem zu sein, sondern es bedeutet Finsterniß = dem arab. צלמ"ה vgl. אישון.

V. 16—19. Auch in der Erwählung seiner Offenbarungsstätte hat der Herr seine huldvolle Herablassung und seine Vorliebe für Israel

bekundet, indem er die großen Reiche verwarf und das kleine Jerusalem vorzog. Diesen Wohnsitz wird er immer beibehalten und mit der Fülle seiner Macht, die er auf dem Sinai offenbart, gegen die mächtigsten Feinde vertheidigen.

V. 16. Jerusalem wird wegen seiner hohen geistigen Bedeutung ein buckliges Baschangebirge, d. h. vielgipfliches Alpengebirge genannt, und dies zur Verstärkung wiederholt. Wahrscheinlich ist auch dabei an die beiden Hügel (Zion, Morijah) gedacht, auf denen Jerusalem stand. Das Baschangebirge ist ein hoher südlicher Ausläufer des Hermon, der wegen seiner langgestreckten Hügelreihe besonders imposant erschien. — גבנון von גבן und dies von גב abgeleitet, ist hier als Substantiv, im nächsten Verse wahrscheinlich adjectivisch gebraucht. —

V. 17. Es nutzt den anderen (äußerlich großen) Reichen, die ebenfalls mit hohen Gebirgen verglichen werden, durchaus Nichts, daß sie Israel aus Neid zu verderben suchen. Gott wird doch immer in seiner Mitte thronen. Die Wichtigkeit Jerusalems wird hier zur Widerlegung der Schmähreden Rabschakeh's hervorgehoben (vgl. 2. Kön. 18, 19—25, 33—35), namentlich zur Widerlegung seiner Behauptung, er sei von Adonai selbst geschickt, Jerusalem zu zerstören (das. V. 25) — רצד vom arab. رصد, scheel blicken, feindlich auflauern.

V. 18. שנאן f. שנן (Ibn Esra) v. שנה, wiederholen. Tausende der Wiederholung d. h. viele Tausende. — ה' בם סיני zu ergänzen ist ירד על, welches ausgelassen, um die Schnelligkeit des Hinabsteigens darzustellen. V. 17 u. 18 sind in Parenthese zu denken.

V. 19 kehrt zu V. 16 zurück: Gott als allmächtiger Sieger über die Völker, denen er reiche Beute abgenommen, ließ sich dann von Israel auf menschliche Weise mit Opfern beschenken und wählte dies ihm nicht einmal gehorsame Volk, um in seiner Mitte zu thronen. — עלית למרום hier nicht etwa zum Himmel steigen, sondern wie רכב על במתי ארץ (Deut. 32, 13 u. sonst): zu den höchsten Stellen des Landes als Sieger hinaufziehen. — שבי nicht grade gefangene Personen, sondern wie Jes. 49, 24. 25 Beute überhaupt. — באדם, unter den Menschen, ihnen gleichstehend, wie Menschen, vgl. Hiob 34, 36, wo ebenfalls ein ב der Vergleichung. — סוררים sc. לקחת. — לשכן sc. בתוכם oder es kann auch ein bloßer Accusativ ergänzt werden, wie V. 7 u. 17. Denn Gott thront auch über Israel, vgl. V. 35.

V. 20—24. So hilft Gott Israel zu jeder Zeit und hat ihm auch diesmal durch völlige Vernichtung des Feindes geholfen, so daß es vor jeder Noth geborgen ist.

V. 20. יעמס er trägt für uns, d. h. er hilft uns unsere Leiden

tragen. In derselben Bedeutung steht עמס Sach. 12, 3. Eigentlich bedeutet es aufladen, sich oder Andern, und wird dann mit על vor der Person verbunden.

V. 21. Dieser Gott scheint einerseits nur das eine Ziel zu haben, uns zu helfen, er ist ein Gott לְמוֹשָׁעוֹת, und ist andererseits so mächtig, daß er dem Tode sogar seine gewisse Beute entreißen kann. In der zweiten Hälfte scheint eine deutliche Anspielung auf die gefährliche Krankheit des Königs Hiskia zu liegen, obgleich der Satz auch auf den vorher gewiß scheinenden Untergang durch die Assyrer gedeutet werden kann. Im ersteren Falle könnte eine deutliche Erwähnung der individuellen Errettung absichtlich vermieden sein, weil diese vor der Rettung der Gesammtheit in den Hintergrund trat. — Absichtlich scheinen hier auch beide Gottesnamen gebraucht, die Ihn als Schöpfer und Herrn bezeichnen. — Für Ab., d. h. wenn er es bestehlt. — מות hier = שאול. — Es ist, als ob das Todtenreich schon seine Beute, die es sonst nie entschlüpfen läßt, festgehabt hätte und von dem Herrn gezwungen worden wäre, sie frei zu lassen. Vgl. Jes. 38, 17, 18 im Dankgebete des Hiskia. —

V. 22. Gott allein vermag den auf seine Gewaltthaten stolzen und übermüthigen Feind zu stürzen und hat es auch diesmal gethan, indem er zugleich Israel aus großer Noth rettete. — Der langhaarige Schädel, eine Bezeichnung der rohen Kraft, wie ja auch an Esau das Behaartsein seines Körpers als Disposition dazu hervorgehoben wird (Gen. 25, 25). מתהלך באשמיו einhergehend in seinen Sünden, darauf stolz. Das Hitpael unterscheidet sich dadurch vom Kal, daß es die Thätigkeit zu einer bewußten und absichtlichen stempelt, eigentlich sich führend. Das Verbum ist auf „den haarigen Schädel" zu beziehen, insofern dieser, als der charakteristische Theil des Ganzen, für den ganzen Leib steht. — אשם bezeichnet vorzüglich die Sünden, welche durch Verletzung der Rechte des Nebenmenschen begangen werden.

V. 23, 24. Die meisten neueren Interpreten erklären diese Verse: Gott hat verheißen, den Feind, auch wenn er sich fliehend auf Höhen oder in Tiefen verbärge, von da hinwegzuholen, damit Israel ihn tödten könne. Diese Erklärung empfiehlt sich dadurch, daß Am. 9, 3 in ganz ähnlicher Weise den abtrünnigen Israeliten gedroht wird. Aber wie käme man hier auf den Gedanken, daß der Feind, dessen Macht im vorigen Verse und besonders V. 31 noch sehr drohend erscheint, nutzlos die Flucht versuchen werde? Sanherib war zwar in sein Land zurückgeflohen, hatte aber noch nicht nöthig, „sich in Meerestiefen zu verbergen". Darum ist die Erklärung der Alten vorzuziehen: Der Herr

versprach, das in höchster Gefahr schwebende Israel zu retten, damit es Zeuge seiner Rache sein könnte. Es wäre hier statthaft, die Fiction eines Orakels anzunehmen, welchem aber die ähnlichen Prophezeihungen des Jesaias (Jes. 10, 26, 27 u. 2. Kön. 19, 32—34) zu Grunde lägen und wobei jene Stelle in Amos frei benutzt und umgebildet sein könnte. Auch braucht es überhaupt nicht Orakel zu sein, sondern nur den Gedanken Gottes vor der Ausführung darzustellen. — Die Meerestiefe ist ein natürliches Bild für überwältigende Noth (Ps. 69, 3). Das Baschangebirge kann wohl wegen „der gewaltigen Stiere Baschans" (Ps. 22, 13) zu demselben Zwecke gebraucht sein. Bei dem „Zurückführen" ist auch an die aus der Gefangenschaft zurückgekehrten Israeliten zu denken. Außerdem bedeutet die Phrase nur: Aus ungeheurer Bedrängniß erretten.

V. 24. מחץ ist hier und Num. 24, 8 = חמץ (Jes. 63, 1), hochroth färben (Kimchi). Diese Bedeutung rechtfertigt sich auch durch das arabische מחץ, blinkend, glänzend machen. מנהו von der Präp. מן abzuleiten und auf דם zu beziehen (Ewald) ist ganz unzulässig. Es ist vielmehr mit den Alten von מן = מן, Geschenk, Habe, Antheil abzuleiten und das Suffix (vergl. Gen. 1, 12) auf לשון zu beziehen, welches gen. commun. Wenn מנה (Dan. 1, 5) in der Bedeutung mit dem nöthigen Antheil versorgen mit dem Accus. d. Pers. verbunden werden kann, so könnte man מנהו als Verbum ansehen und die zweite Hälfte des Verses als Anrede des Dichters an das Volk übersetzen: die Z. d. H. hat er von Feinden (mit Feindesblut) versorgt. — Jedenfalls bezieht sich die Stelle nach unserer Auffassung auf den Untergang des Assyrerheeres, dessen Leichen in der Nähe von Jerusalem zerstreut lagen (2. Kön. 19, 35).

V. 25—36. Israel hat Gottes wunderbare Leitung gesehen und einen Festzug veranstaltet, dem sich auch fremde Könige und Gesandte angeschlossen haben. An jede Abtheilung des Zuges knüpft der Dichter seine Bemerkung. Zuletzt werden auch die abwesenden Völker, als ob sie gleichfalls an der Feier Theil nähmen, zum Preise Gottes und zur Anerkennung Israels aufgefordert.

V. 25. הליכות hier durch Festzug zu übersetzen, erscheint matt und unzulässig wegen der emphatischen Wiederholung und des beigefügten בקדש, das auch V. 18 nicht im Heiligthum (Tempel) bedeutet. Vielmehr werden hier und Ps. 77, 20 wunderbare geschichtliche Ereignisse als offenbare Beweise seines Wirkens Bahnen, Spuren Gottes genannt.

V. 26. Dem Zuge voran gehen Sänger und Saitenspieler, um-

geben von Frauen, welche das Instrument תף (Handpauke oder Castagnetten) schlagen, wie Exod. 15, 20.

V. 27 enthält das Lied, welches die Sänger des vorigen Verses singen. מקור die Quelle, die Gemeinde, wie Jes. 48, 1 ממי יהודה. Die Präposition bezeichnet, daß das Lob von der Gemeinde zu Gott emporsteigen solle (Ps. 148, 1. 7).

V. 28. Ihnen folgen nach einander die Anführer der Stämme Binjamin, Juda, Sebulun und Naphtali. Wahrscheinlich zogen hinter den beiden ersteren auch andere Stammesgenossen, und Seb. u. Napht. sind uns als die nördlichsten Stämme genannt, um anzudeuten, daß alle Stämme vertreten seien. שם auf den vorbeikommenden Zug hinweisend. — צעיר insofern der Stammvater der jüngste seiner Brüder war. — רדה eigentlich beherrschen, hier anführen. (Das ungewöhnliche Suffix wie Jes. 63, 11.) Vielleicht ist der stärkere Ausdruck gewählt, um das צעיר hervorzuheben. Weshalb Binjamin voranzog, ist nicht deutlich. Denn der Tempel lag auf der Grenze der Stämme Juda und Binjamin, und der König war von Juda. Möglich ist auch die Erklärung: Dort Binjamin, ein Jüngerer führt sie. Dann wäre der רוזנה zugleich ein שר, was dem Parallelismus angemessener. — Die Fürsten Juda's, ihre bunte Fahne für mit ihrer F. Die dissolute Redeweise ist anschaulicher. רגמה ist niemals Schaar (Gesenius) und gibt in der Bedeutung Steinigung (Raschi u. A.) keinen erträglichen Sinn. Es ist vielmehr = רקמה (Richt. 5, 30), gesticktes, buntes Gewand oder Tuch, und von einem Stamme mit ארגמן und מרגמה (Spr. 26, 8: Wie, wenn man einbindet einen Stein in ein gesticktes Gewand, so, wenn man dem Thoren Ehre erweist).

V. 29. Der Dichter redet die vorbeiziehenden Stämme an. — עזה ist Imper. parag. Unregelmäßig ist der lange Vokal mit darauffolgendem Dagesch forte. Es könnte auch eine Nebenform von עז sein, wie חקה von חק, und dann wäre der Sinn der Stelle: den Sieg, o Gott, diesen hast du uns bewirkt.

V. 30. Es folgt ein Zug von Herrschern befreundeter Städte, die ebenfalls durch Assyrien bekriegt worden waren, oder von deren Abgesandten mit Weihgeschenken. Man denke an Asdod, Libna (Jes. 20, 1; 2. Kön. 8, 22; 19, 8). — מהיכלך Die Geschenke werden vom Tempel aus Gott dargeboten vgl. V. 27 u. das daselbst Bemerkte. — Bezüglich des Inhalts vergl. 2. Chr. 32, 23, wo allerdings solcher Weihgeschenke Erwähnung geschieht.

V. 31. Die Huldigung, welche Gott von anderen Reichen dargebracht wird, veranlaßt den Dichter zu einer Bitte um völlige Vernichtung des assyrischen Reiches, das allein gegen Gott feindlich gesinnt, die schöne Eintracht der Völker stört. — גער mit ב schelten, mit dem Accus. verfluchen, durch Fluch verderben vgl. Mal. 2, 3. — חית קנה übersetzen alle Ausleger Thier des Röhrichts und verstehen meist darunter Egypten, weil es am Meere wohnt und mit dem Krokodil verglichen wird. Aber Eg. wird im folgenden Verse als an der Feier theilnehmend erwähnt. — Darum besser חיה = חיים wie V. 11 und קנה ein schwaches Rohr, womit Assyrien, wenn es gegen Gott Krieg führt, passend verglichen wird vgl. Jes. 10, 15. — Treffender wird der Vergleich noch durch den Gegensatz, indem A. bald darauf eine Gemeinde der Gewaltigsten unter den Völkerstieren genannt wird. — עגל ein junger Stier, Bezeichnung heidnischer Völker wegen der Unbändigkeit vgl. Jer. 31, 18. — Das Pochen auf Silberbarren bezeichnet die unersättliche Geldgier Assyriens. Es ließ sich Hülfsleistungen mit schwerem Gelde bezahlen und legte den unterworfenen Völkern harten Tribut auf (vgl. unsere Einleitung und Jes. 10, 13, 14). — רפס oder רפש mit den Füßen treten, stampfen, daher Hitpael (vgl. התהלך V. 22 und das dazu Bemerkte): mit Bewußtsein, Absicht stampfen Spr. 6, 3 als Ausdruck der Ungeduld, hier als Zeichen des Uebermuths. Eine ähnl. Bedeutung hat das arabische רפס; auch das hebr. ספק, mit den Händen zusammenschlagen, wird Hiob 34, 37 als Ausdruck trotziger Widerspenstigkeit gebraucht. — רץ von רצץ ein gebrochenes Stück Metall. — Das zusammengescharrte Geld genügt ihm nicht, sondern es benutzt dasselbe um Mannschaften zu neuen Kriegen zu werben, wie es ja auch erst die Schätze des Hiskia angenommen und dann Jerusalem belagert hat. — בזר wie das arab. בדר: ausstreuen, aussäen, hier von den nach allen Seiten ausgeschickten Kriegsleuten vgl. Sach. 10, 9. — עמים Mannschaften vgl. Richt. 5, 14. — Die ausgeschickten Heere sollen überall Veranlassung zu Kriegen suchen. — Bezüglich des Inhalts vergl. die Einl. und 2. Kön. 19, 12, 13; Jes. 10, 9, 28—32.

V. 32. Dem Zuge schließen sich auch Edle aus Mizrajim und Kusch an, die mehrfach von Assyrien angefeindet worden waren. Besonders galt ja der letzte beabsichtigte Feldzug Sanheribs dem ihm entgegenziehenden Könige von Kusch (vgl. die Einl. und 2. Kön. 19, 24). — חשמנים Edle vom arab. חשם. — תריץ ידיו, es bringt eilend seine Hände entweder um Gott seine Dienste zu weihen (vergl. Jes. 44, 5) oder um ihm Geschenke zu bringen.

V. 33. Auch die bei der Feier nicht vertretenen Völker werden als Theilnehmer an derselben betrachtet.

V. 34. Der Dichter stellt sich vor, daß der Herr die Feier verherrliche, indem er am Schlusse derselben in den Wolken seine Donnerstimme vernehmen läßt, und nimmt daraus Veranlassung, die Völker zur Anbetung Gottes aufzufordern, vgl. Hiob, Kap. 37. — לרכב gehört zu תנו im folgenden V. — Für בשמי erwartet man den stat. absol.; es wird aber schon von dem darauf folgenden קדם attrahirt. — יתן בקולו Die Stimme ist zugleich Mittel und Erfolg des Gebens vgl. Jer. 12, 8.

V. 35. Auf Israel ruht seine Erhabenheit, Israel ist gleichsam sein Thron auf Erden, wie oben der Himmel.

V. 36. ממקדשיך Vom Heiligthum aus reicht sein mächtiger Arm über die Welt. Das Suffix bezieht sich auf das bald darauf erwähnte Israel. — Vielleicht ist der Plural gesetzt, weil der Himmel wie der Tempel in gleicher Weise heilige Wohnsitze Gottes sind. Dann müßte sich aber das Suffix auf Gott beziehen. Doch wird auch der Tempel allein als Inbegriff heiliger Plätze durch מקדשים bezeichnet (Ps. 73, 17). — לעם Dem Volke, das eben mächtig ist und siegt. —

Recensionen und Anzeigen.

פירוש נעשה אדם בצלמנו להרופא ר' שבתי בר' אברהם דונולו ז"ל

Auch mit dem deutschen Titel:

Der Mensch als Gottes Ebenbild. Von dem Arzte und Astronomen Rabbi Schabtai Donolo (geb. 913). Nach einer Handschrift der kaiserlichen Bibliothek in Paris herausgegeben und dargestellt von Adolph Jellinek. Leipzig 1854. Eigenthum von J. Rosenberg. 16 S. hebr. Text u. XIV S. deutsche Einleitung in 8°.

Bereits im vorigen Jahrgange dieser Monatsschrift S. 244 hatte Hr. Jellinek mitgetheilt, daß er im Besitze einer Copie jener kleinen Abhandlung von Schabtai Donolo sei, die auf der K. Bibliothek zu Paris (ancien fonds No. 318) sich handschriftlich befindet und die er — wie auch schon S. D. Luzzatto — als die Einleitung zu dessen berühmtem Werke תחכמוני oder חכמוני (wie es Raschi Erubin 56a nennt) erkannt habe. Da nun die Edirung dieses vielfach citirten Werkes selbst, das in seiner ersten Abtheilung einen Commentar zur

astronomischen Beraita Samuels und in seiner zweiten Abtheilung einen Commentar zum Buche Jezira enthalten soll, mit großen Schwierigkeiten verknüpft sein würde, indem die erste Abtheilung nicht mehr ganz vorhanden ist und daher blos aus einigen Excepten theilweise wieder zusammengesetzt werden müßte, zur Herstellung eines correcten und vollständigen Textes der zweiten Abtheilung aber die Vergleichung der verschiedenen Handschriften erforderlich wäre, so ist es jedenfalls verdienstlich von Hrn. Jellinek, mindestens die obgedachte Einleitung herauszugeben. Besonders in neuerer Zeit, wo namhafte jüdische Schriftsteller auf Schabtai Donolo mehrfach aufmerksam gemacht und über seine Lebensverhältnisse allerlei Notizen gegeben haben (man hatte früher sogar seinen Namen entstellt), muß die Veröffentlichung eines seiner schriftlichen Denkmale, wenn auch gewissermaßen nur Fragment, willkommen sein, um dadurch Geist und Bildungsstand jenes Autors näher kennen zu lernen.

In der deutschen Einleitung gewährt der Herausgeber einen klaren und vollständigen Blick in das Leben und die Schriften Donolo's, gehet sodann auf die Bedeutung und Verbreitung der Letzteren über, auf den Inhalt der vorliegenden Schrift insbesondere, und bespricht nachher den Einfluß der Donolo'schen Anschauungen auf biblische Exegese, Symbolik und Kabbala, wobei die Bedeutsamkeit Donolo's, die ihm wohl mehr als Physiolog und Astronom denn als Religionsphilosoph zukömmt, mit vieler Sachkenntniß und allerdings mit sichtbarer Vorliebe geschildert ist. Hervorzuheben ist u. A. das was Anm. 14 vom Ursprung der Religion im Menschen als Argument gegen Feuerbach gesagt wird. — Die פלגפילסיא genannte Krankheit ist wohl nicht πλευρῖτις, wie der Herausgeber Anm. 22 vermuthet, sondern eine Corruption von „Epilepsia". —

Die vorliegende Abhandlung Donolo's muß man übrigens als Product einer Zeit — des 10. Jahrhunderts — betrachten, wo zumal in Italien einerseits jener phantasiereiche Schwung, womit die talmudisch-midraschische Hagada manche tief eingreifende Fragen über Gott und Welt zu lösen suchte, längst gewichen war, andrerseits aber die intellectuelle Auffassung solcher Probleme und deren philosophische Erörterung noch ihre Kindheitsperiode zu bestehen hatte. David ben Merwan und Saadias Gaon stehen jedoch hierin viel höher als Donolo, wenn er zwar auch wie Jene Manches aus arabischen Quellen geschöpft haben mochte. Wie schielend und spielend ist sein Mikrokosmos in Vergleich zu Midrasch Kohelet und der Beraita des R. Nathan (vgl. meinen Aufsatz S. 160 d. vor. Jahrg. dieser Monatsschrift)! Welch'

umfaſſenderen Standpunkt nimmt dagegen der um 200 Jahre ſpätere Spanier Joſeph Ibn Zadik ein, bei dem der Mikrokosmos zwar ebenfalls ein Glied bildet in der Beweiskette für die hohe Bedeutung des Menſchen in der Schöpfung, aber nicht zum Princip und Haupthebel aller religiös-moraliſchen Anſchauung geſteigert iſt, namentlich nicht in ſo ſpecieller, ans Kleinliche ſtreifenden Ausführung. Inzwiſchen verdient Donolo's Bekämpfung der Anthropomorphismen in einer ſo frühen Zeit und namentlich im Abendlande die rühmlichſte Anerkennung, und war er auch nicht frei von Wahnglauben (er hält z. B. dafür, daß man aus dem Jucken der Haut die Zukunft wiſſen könne, S. 11, u. dgl. mehr), ſo vergeſſe man nicht, daß ja andere berühmte Aſtronomen einer viel ſpäteren Zeit — Keppler, Newton — in ähnlichem Aberglauben befangen waren. — Die Verehrung, die Donolo in culturgeſchichtlicher Hinſicht zu zollen iſt, hat ſich jedoch hauptſächlich dahin zu erſtrecken, daß er der erſte und vielleicht einzige italieniſche Jude des 10. Jahrhunderts war, der über naturhiſtoriſche und aſtronomiſche Gegenſtände in hebräiſcher Sprache wiſſenſchaftlich ſchrieb und dadurch ſeinen abendländiſchen Glaubensgenoſſen auf Jahrhunderte hin größere Kenntniß von dieſen Disciplinen beibrachte.

Druck und Papier ſind vorzüglich und von Druckfehlern iſt blos S. III Z. 5 v. o. „Kerem Chemed VII 976" zu verbeſſern in „Kerem Chemed VIII 976." —

Bei dieſer Gelegenheit kann ich nicht umhin Herrn Jellinek, der mit ſo vielem Zeit- und Koſtenaufwande hebräiſche Handſchriften auswärtiger Bibliotheken emendirt herausgibt, auf die reichhaltigen Schätze der Leipziger Rathsbibliothek aufmerkſam zu machen, ſelbige einer ſorgfältigen Muſterung zu unterwerfen und ſodann einen gründlich eingehenden Catalog derſelben zu veröffentlichen. Wie ich mich neuerlichſt wieder überzeugte enthält der Delitzſch'ſche Catalog manche Irrthümer, die Zunz entgingen, da er die Handſchriften nicht ſelbſt ſah. So wird z. B. bei Cod. XXX ein Religionsdisput von Bologna nach Köln (Colonia) verſetzt; ein ר׳ אלעזר הרוקח wird mit dem Verf. des „Rokeach" identificirt u. dgl. — Vor der Hand genüge hier dieſe Andeutung!

Dr. B. Beer.

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

(Fortsetzung.)

Wie den Gesetzen und prophetischen Sprüchen, so wurde, da einmal die symbolische Auffassungsweise beliebt war, auch den biblischen Erzählungen ein mystischer Sinn zu apologetischen Zwecken untergelegt. War es bei den Gesetzen ein Act der Abwehr, da das Christenthum sich von dem Vorwurfe des Abfalls von der alten Lehre zu befreien hatte, mochte sich ferner bei der Auslegung der prophetischen Sprüche das religiöse Interesse bedeutend geltend machen, da die messianischen Verheißungen nothwendig zu der neuen sie als bereits in Erfüllung gegangen verkündenden Lehre in Verbindung gebracht werden mußten, so ist als Rechtfertigung für die symbolische Umdeutung der Erzählungen nichts anzuführen als — das Gewohnheitsrecht. Man hatte sich in diese Anschauung hineingelebt, sie war wie früher (S. 174) bemerkt wurde, von der auf ähnlichem Gebiete zur Herrschaft gelangten neuplatonischen Auffassungsweise herübergetragen und wurde nun zur Selbsterhaltung angewendet: die Kraft und Tragweite dieser Waffe sollte sich auf allen Gebieten geltend machen. In der Person des in der Schrift oft vorkommenden Josua, der in der griechischen Uebersetzung Jesus lautet, sollte der Stifter der christl. Religion erblickt werden; so in Josua, dem Diener Mosis, in dem Hoheprieſter Josua (Zachar. 3, 1 ff.), in dem an sich bedeutungslosen Josua, in dessen Feld die aus dem Lande der Philister zurückkehrende Bundeslade gestellt wurde (1. Sam. 6, 18)![1]). — Gegen derartige Argumente wendeten natürlich die

1) Dialog p. 254, 274, 382 und sonst. Und Trypho macht hier sogar — vgl. p. 308 — halbe Zugeständnisse!

Juden nichts ein; bot jedoch der gewöhnliche Sinn Auffallendes, so hatten sie der symbolischen Umdeutung eine von früher Zeit überkommene Erklärung entgegenzusetzen, der die Gegner, wären sie einer unparteiischen Würdigung fähig gewesen, ihren Beifall nicht hätten versagen können. Der Erzählung „wenn Moses seine Hände aufhob siegte Israel, wenn er sie sinken ließ siegte Amalek ff." (2. B. M. 17, 11) wurde in Uebereinstimmung mit der erwähnten Auffassung des Josua die Deutung des Kreuzeszeichen gegeben. Hiergegen erwachte sogar bei christlichen Theologen das Bedenken, daß Moses nicht seine Hände ausstreckte, sondern wie die Schrift sagt „er hob sie auf"[2]); doch in früherer Zeit wurde diese Auffassung als die allein berechtigte urgirt![3]). Wie einfach und würdig erklärt die Mischna (Rosch Haschana 29): „Veranlaßten etwa die Hände Mosis den Sieg oder die Niederlage? Es wird aber hiermit angedeutet: wenn Israel den Blick nach Oben richtete und sein Herz dem himmlischen Vater unterwarf war es Sieger, im Gegentheile unterlag es". — Der von Moses gemachten ehernen Schlange (4. B. M. 21, 9) wird ebenfalls von Justin eine Deutung in obigem Sinne gegeben[4]). Die angeführte Mischna fährt fort: „So heißt es auch „mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange, und wer gebissen werden wird der blicke auf sie und er wird am Leben bleiben". Tödtete oder belebte die Schlange? Aber wenn Israel gegen Oben schauete und sein Herz dem himmlischen Vater unterwarf wurde es geheilt, wo nicht so siechte es hin".

Ein wichtiges Moment in diesen Religionsstreitigkeiten scheint endlich die von den Juden in Abrede gestellte Authenticität mehrerer, von ihren Gegnern als biblisch angeführten Stellen gewesen zu sein. Erkannten sie schon die symbolische Auffassung unrichtig und fanden in den Personen und Erzählungen einen ganz andern natürlichen Sinn, so mußte vollends

2) Das. p. 310. vgl. Anmerk. 8 das.

3) Vgl. Tertullian. advers. Judaeos p. 196. Paris 1664.

4) Dialog p. 322. Tertullian a. a. O. — Die Schrift Tertullians ist bis auf einige Zusätze nur eine Wiederholung von Justins Dialog; und es ist wahrzunehmen, daß Justins Argumente die allgemein gangbaren waren. Bemerkenswerth ist, daß, wie Tertullian im Eingang seiner Schrift erzählt, sie aus einem Religionsgespräche zwischen einem jüd. Proselyten und einem Christen, bei dem er anwesend war, hervorgegangen ist.

die Verfälschung der Schrift auf sie einen höchst peinlichen Eindruck machen. Wie bekannt war die Schrift, wenigstens der Pentateuch, schon im 2. Jahrh. vor der übl. Zeitr. in Alexandrien ins Griechische übertragen worden. Die Uebersetzer gingen aber nicht mit ganzer Genauigkeit zu Werke; auch schlichen sich allmälig durch Nachlässigkeit der Abschreiber viele Zusätze und Irrthümer ein. Da überdieß ein authentisch recipirter Text nicht vorhanden war, so war der Willkür ein freier Spielraum gelassen[5]). Die Juden faßten endlich gegen diese unter dem Namen Septuaginta bekannte und früher von ihnen geachtete griechische Uebersetzung (vergl. Megilla 9) einen tiefen Widerwillen, und es verfaßte als Gegengewicht der Proselyt Aquila aus Pontus (vergl. oben S. 178) eine ungemein wortgetreue Uebersetzung. — Die Juden mußten von den des Hebräischen unkundigen und nur den verfälschten griechischen Text der Septuaginta kennenden christl. Gegnern den Vorwurf hören, sie haben den Text verfälscht und die für das Christenthum deutlich sprechenden Stellen ausgemerzt[6])! Als höchst bemerkenswerth für das Alter der Sagen führen wir an, daß von Justin (p. 400) den Juden vorgeworfen wird, sie haben die Erzählung „der Prophet Jesaias sei zersägt worden" aus ihren heiligen Schriften getilgt. Dieses ist eine Sage, von der berichtet wird, sie sei auf einer zu Jerusalem gefundenen Rolle verzeichnet gewesen (Jebamot 49); und diese Sage hatte sich so sehr verbreitet, daß sie, wie aus Justin zu ersehen, von einer Seite als biblisch betrachtet wurde.

Dieses nun sind die Ausgangspunkte der Polemik, die zu der Zeit Justins den Juden noch wenig gefahrbringend war: Juden und Christen bildeten so lange Rom heidnisch war je nach den Eingebungen des jedesmaligen Imperators gleichbe-

5) Vgl. Vorstudien zu der Septuaginta §. 8. §. 10 Anmerk. a.

6) Als eine Probe der eingefälschten Stellen führen wir an: In Esra hieß es, sagt Justin p. 242: „Und Esra sprach zum Volke: Dieses Pascha (Osterlamm) ist unser Retter und unsere Zuflucht. Wenn ihr nun Einsicht habt und es in euer Herz sich senkt, daß wir ihn einst auf dem Kreuze werden leiden lassen und dann zu ihm hoffen werden, so wird dieser Ort in Ewigkeit nicht verödet werden, spricht der Herr der Heerschaaren. Wenn ihr aber nicht glaubet und auf die Verkündigung nicht höret, so werdet ihr ein Spott den Völkern werden." Eine ähnliche Stelle vgl. das. p. 246. Man ist schon lange darüber einig, daß nur die ungemeine Unwissenheit Justins ihn die Echtheit dieser Stellen glauben machen konnte.

rechtigte oder gleich rechtloſe Parteien; die Polemik bewegte ſich alſo nur auf religiöſem Gebiete. Ein Punkt möge noch hervorgehoben werden: die ſich bei Juſtin häufig wiederholende Anklage, die Juden laſſen ſich von ihren Lehrern leiten und verleiten, daher vermögen ſie nicht die Wahrheit zu erfaſſen. „Euere Lehrer geben ſich des Weiten und Breiten damit ab, wirft er (p. 374) Trypho vor, warum Abraham bei Umänderung ſeines Namens ein a, Sara ein r mehr bekommen habe; aber warum aus Auſe (Hoſea) Jeſus (Joſua) geworden kümmert ſie nicht". Kann man die ungemeine Unwiſſenheit[7]), die ſich noch dazu anmaßt die eigentliche Belehrung zu geben, nur belächeln, ſo kann man von der andern Seite ſich nicht eines ſchmerzlichen Gefühls bei dem Gedanken entwehren, daß dieſe Sprache ſich auch in den darauffolgenden Jahrhunderten der Herrſchaft des Chriſtenthums häufig vernehmbar machte und zu feindlicher Ausführung gegen die Juden aufſtachelte[8]).

7) Juſtin hält dafür, daß die Umänderung Abraham in einem hinzugefügten a gelegen habe. Die Septuaginta konnte freilich Abraham für Abram (Ἀβραάμ = Ἀβράμ) nicht anders geben. Ueber das verdoppelte r in Sara vgl. Vorſtudien S. 122. 123. Anmerk. g. Ueber Auſe vergl. daſ. S. 116 Anmerk. d. — Die Rabbinen erklären übrigens die Umänderung des Hoſea in Joſua (Sota 34), und machen im Gegentheile nicht viel Aufhebens von Abram und Abraham ff. vgl. Bereſch. rab. 46. Juſtin ſcheint hier Philo im Sinne gehabt zu haben, der ſich über Abram und Abraam (er nahm in ſeiner Unkenntniß des hebr. Originals ebenfalls die Umänderung in dem verdoppelten a an. vgl. Mein Programm S. 39) in weitläufiger myſtiſcher Symbolik erklärt. vgl. de Cherubim p. 109. de Mutat. nom. p. 1054. 1055 und ſonſt. Und Philo wird mit den Rabbinen identificirt, deren Forſchungsgang dem Philoniſchen diametral entgegengeſetzt iſt! (vgl. Programm S. 3. 34 ff.)

8) Wir bemerken hier noch eine von den Auslegern nichtverſtandene Stelle bei Juſtin p. 372, in welcher er ſagt: „euere Lehrer geben ſich mit Kleinigkeiten ſehr scrupulös ab, als: warum die weiblichen Kameele an dieſer Stelle (nicht) genannt werden oder was die genannten weiblichen Kameele bedeuten (διὰ τί κάμηλοι μὲν θήλειαι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ οὐ λέγονταν, ἢ τί εἰσιν αἱ λεγόμεναι κάμηλοι θήλειαν). Dieſes iſt in Beziehung zu 1. B. M. 32, 16. Es werden in dieſem wie in dem vorhergeh. V. bei den anderen Gattungen auch die Männlichen angegeben, nur bei den Kameelen fehlen die Männlichen. Der Midraſch (vergl. Bereſchit rabba c. 76) knüpft hieran (aber nur in ſehr kurzen Worten) eine ſittliche Anſpielung. Juſtin, bei dem Wiſſen und Genauigkeit gerade nicht die ſtarke Seite ſind, hat das Gegentheil angegeben, warum ſie nicht genannt werden. Vielleicht iſt das οὐ vor λέγονταν ein Abſchreibefehler; dafür ſcheint das darauffolgende ἢ τί εἰσιν αἱ λεγόμεναι καμ. θήλειαι zu ſprechen. Daß dieſer erſt ſpäter angeführte Midraſch ſchon in Juſtins Zeit gekannt war, iſt nach dem Vorſtudien S. 182 Bemerkten nicht befremdend.

Bemerkenswerth ist, daß Justin selbst manchen christlichen Parteien alles Schlimme nachsagt und sie vieler Laster fähig hält (p. 114. 116). Es möge daher hier eine Anekdote Platz finden, die (Schabbat 116) von einem christlichen Richter erzählt wird. In der Nachbarschaft der Ema Schalom, Gattin des R. Elieser und Schwester des R. Gamaliel, wohnte ein Philosoph[9]), der unverdient im Rufe der Unbestechlichkeit stand. Ema Schalom und R. Gamaliel beschlossen ihn zu entlarven, und so ging jene zu ihm, brachte ihm einen goldenen Leuchter und sprach: ich will daß mir ein Theil von dem väterlichen Erbe gegeben werde. Der Richter befahl, man gebe ihr einen Theil. R. Gamaliel wendete ein, es heißt in der Lehre (4. B. M. 27, 8 ff.): die Tochter erbt nicht wenn ein Sohn da ist. Jener antwortete, seitdem ihr aus eurem Lande verstoßen seid ist die Lehre Mosis abgeschafft und eine andere gegeben worden, nach welcher Sohn und Tochter zugleich erben. Am andern Morgen brachte ihm R. Gamaliel einen lybischen Esel. Der Rechtsfall wurde nochmals aufgenommen und der Richter sagte: Leset weiter, es heißt, ich bin nicht gekommen von der Lehre Mosis Etwas wegzunehmen. Da sagte Ema Schalom lächelnd zu ihm, möge dein Licht leuchten wie ein Leuchter (anspielend auf ihr Geschenk); worauf R. Gamaliel: der Esel hat den Leuchter umgestoßen.

Spuren von Religionsgesprächen sind aus etwas späterer Zeit bei Origenes (3. Jahrh.) wahrzunehmen. Er erzählt[1]), daß er mit gelehrten Juden über Jesaias 53 disputirt habe. Diese behaupteten, diese Prophezeihung beziehe sich auf das unter den Völkern zerstreuete und von ihnen verfolgte israelitische Volk, das das Wort Gottes verkündet und verbreitet. An einer andern Stelle[2]) berichtet er, daß er sich mit gelehrten Juden besprochen und Niemand von ihnen zugeben wollte, daß unter dem in der Schrift vorkommenden „das Wort Gottes" „der Sohn Gottes" verstanden werden könne. Nicht ohne Interesse dürfte auch die Erwähnung der Streitschrift des Celsus und der Entgegnung des Origenes sein. Celsus, dessen Person

9) Ueber diese Benennung vgl. vor. Heft S. 212.

1) Origenes contra Celsum p. 42. Cantabrig. 1663.

2) Das. p. 79.

und Zeit ungewiß ist[3]), hatte eine polemische Schrift gegen Judenthum und Christenthum verfaßt[4]). In der Polemik gegen Letzteres führt er vorerst einen Juden ein, der sich an einige abgefallene Juden wendet und die Haltbarkeit der Entstehungsgeschichte des Christenthums bekämpft. Celsus scheint Manches aus zu seiner Zeit gangbaren Erzählungen, zu denen er noch andere Einwürfe hinzufügt, geschöpft zu haben. Da aber der Jude als Polemiker hier von Celsus fingirt ist, auch Einwürfe überhaupt außer dem Bereiche dieses Aufsatzes liegen[5]), der keineswegs eine Polemik erneuern sondern nur von der nothgedrungenen Abwehr der Juden berichten will, so heben wir nur Manches heraus, was von Celsus gegen das Judenthum angeführt wird, und fügen ihm die Entgegnung des Origenes an, die durch Rede und Gegenrede gleichsam ein Religionsgespräch ist. Celsus suchte auf die aus Josephus bekannte Weise der gegen die Juden schreibenden Griechen das Alter der Juden herabzudrücken[6]), und sie nicht minder auf dem Gebiete des Wissens ganz zu ignoriren. Origenes macht viele griechische Autoren, als Hermippus, Hecatäus u. A. namhaft, die von den Juden erzählen, vorzüglich hebt er den Pythagoräer Numenius hervor, der in seiner Schrift „Ueber das Gute" die Juden unter den Völkern aufzählt, die Gott für unkörperlich halten. Auch führt Numenius sogar die Worte der Propheten an und erklärt sie[7]). — Nicht minderes Unrecht begehet Celsus, fährt Origenes fort, in seiner Tafel berühmter und weiser Männer des Alterthums, in der er Moses ausläßt. Stehet Moses, dessen Gesetze von einem Volke durch die ganze Welt verbreitet sind, etwa

---

3) Origenes theilt (das. p. 8) mit, es habe zwei Celsus gegeben, einen der unter Nero, und einen der unter Hadrian lebte.

4) Sie führte die Aufschrift ἀληθὴς λόγος (Wahres Wort) das. p. 14, und ist verloren gegangen; wir kennen sie nur aus den bei Origenes zahlreich angeführten Stellen.

5) Wir übergehen auch deshalb den Neuplatoniker Porphyrius (3. Jahrh.), der 15 Bücher „Gegen die Christen" (κατὰ χριστιανῶν) schrieb, wovon sich Mehreres bei Eusebius Demonstr. evang. 3, 6 und bei August. de Civit. Dei 19. 23. 2 erhalten hat, und der andererseits die Juden als Verehrer des wahren Gottes lobt. August. l. l.

6) Vgl. die Apologie des Josephus gegen Apion im 1. Jahrgange dieser Monatsschrift.

7) Das. p. 14.

hinter dem von Celsus obenangestellten Linus, von dem man weder Gesetze noch irgend ein Schriftwerk aufzuweisen hat? — Celsus klagt weiter Jene an, die in Moses' Schriften Allegorien suchen und meint, daß sie nur buchstäblich zu nehmen seien. Wie, ruft ihm Origenes zu, die Götter, von denen deine Weisen, Dichter und Philosophen so manches gar Sonderbare erzählen, als unkeusches Zusammenleben, Aufstände gegen ihre Erzeuger, wie die Erhebung Jupiters gegen seinen Vater Saturn u. dgl. m., stellst du so hoch, und Moses, der nicht von Gott oder von Engeln Unwürdiges erzählt, sondern nur über manches von Menschen verübte Unrecht berichtet, betrachtest du als den der seine Anhänger täuschte? Vergleiche die Gedichte des Linus, Musäus, Orpheus und das Werk des Pherecydes mit den Gesetzen Mosis, die Erzählungen jener mit seinen Erzählungen, deren Sittenregeln mit denen unseres Gesetzgebers und urtheile, welche Gesetze geeigneter sind den Sinn der Menschen zu veredeln! Jene haben nicht den gewöhnlichen Verstand (den gemeinen Mann) berücksichtigt, haben nur für Gelehrte geschrieben, die aus den Allegorien den Sinn zu entwickeln verstehen; Moses hingegen gleicht in den fünf Büchern einem einsichtigen Redner, der ein Wort das einen zweifachen Sinn zuläßt, so anwendet, daß der großen Menge Gelegenheit zur Belehrung geboten ist, und die Weisen, deren Anzahl doch immer die kleinere, Stoff zum Nachdenken und zur Betrachtung finden[9]). Und die Bücher deiner weisen Dichter sind nicht aufbewahrt worden, es mag sich in ihnen nichts der Aufbewahrung Werthes gefunden haben. Moses Schriften hingegen haben auch Fernstehende zu diesem Glauben hingeführt, denn hier ist der Gesetzgeber Gott und er hat diesen Gesetzen eine Kraft gegeben, die sich allenthalben entwickelt. — Celsus spottet weiter über die Schöpfungsgeschichte bei Moses, die Welt wurde nach diesen Urkunden vor kaum zehntausend Jahren erschaffen, aber es sind doch viele Weltbrände und Ueberschwemmungen, deren letzte zu den Zeiten Deucalions, vorhergegangen. Was

8) Das. p. 13.

9) Es wurde schon oben über die in der spätern Zeit vorherrschende symbolische Auffassung der alten Götterfagen bemerkt. Auch Celsus scheint hierin befangen, und Origenes, in dessen Schriften überhaupt die Symbolisirung stark hervortritt, sucht die Ehre der Allegorie der mos. Schriften zu retten, nur findet er auch ihre einfache Redeweise lobenswerth.

eigentlich Celsus hiermit beabsichtigt, fährt Origenes fort, ist die Behauptung, die Welt sei unerschaffen. So möge er denn aber sagen, was ihn zu der Annahme jener Weltbrände und vielfachen Ueberschwemmungen veranlaßt? Er weiset auf die über diesen Gegenstand handelnden Dialoge Plato's hin; hierauf entgegnen wir, wir glauben dem dem Moses inwohnenden göttlichen Geiste, und daß er wahrhafter als Plato, Griechen und weise Barbaren gesprochen. Warum wir dieses glauben? Möge Celsus den Grund für seine Behauptung angeben, dann werden wir ihm unsere Behauptungen entgegensetzen[1]). — „Diese Lehre, spricht ferner Celsus, hat Moses von weisen Männern vernommen, und ihm wird der Name „der Göttliche" beigelegt". Zugegeben, entgegnet Origenes; hätte er eine flache, nicht Weisheit und Tiefe enthaltende Lehre seinem Volke mitgetheilt, so würde ihn mit Recht ein schwerer Vorwurf treffen. Wenn er aber, wie du selbst sagst, weisen und wahrhaften Meinungen beigestimmt und sie den Seinigen gelehrt hat, welche Anklage ist gegen ihn zu erheben? Möchten doch Epicur und der gegen die Vorsehung minder ungerechte Aristoteles und die einen körperlichen Gott behauptenden Stoiker auf diese Meinung gehört haben, dann würde nicht die Welt mit Meinungen überschwemmt worden sein, deren manche die Vorsehung ganz in Abrede stellen, andere sie nur theilweise zugeben, andere — wie die stoische — einen körperlichen, wandelbaren, allen Veränderungen unterworfenen Gott annehmen. — „Diesem Moses, fährt Celsus fort, folgten Ziegen- und Schafhirten, und durch grobe Kunststücke getäuscht glaubten sie es gebe Einen Gott". Möge er uns beweisen, entgegnet Origenes, daß diesen einfältigen Ziegen- und Schafhirten gegenüber, die von der Anbetung vieler Götter zu der Eines Gottes abgefallen sind, die Vielgötterei der Griechen sich behaupten kann. Ist es nicht bei der

1) Die Weltbrände und vielfachen Ueberschwemmungen waren Ergebnisse philosophischer Theorien und wurden von Stoikern und andern Secten häufig besprochen. Als reine Speculationen haben sie keinen Werth, und auch die in dem vor. Jahrh. auftauchenden Hypothesen der Vulcanisten und Neptunisten waren nicht von nachhaltiger Bedeutung. Erst die neuere Geologie hat wirksamer durch Versteinerungen, Isaurien und andere antediluvianische Thiere ff. viele durch den Niederschlag der Gewässer verursachte Weltumwälzungen nachzuweisen versucht. Dieses thut aber der mosaischen Urkunde durchaus nicht Abbruch: sie spricht von der Welt in ihrer jetzigen Gestalt; und es haben die hervorragendsten Geologen in den neuen Entdeckungen die Bestätigung der mos. Schöpfungsgeschichte gefunden.

trefflichen Einrichtung der Welt und der harmonischen Uebereinstimmung ihrer Theile vernunftgemäßer, an einen Schöpfer, der das All zusammenhält und leitet, zu glauben? — „Jene Ziegen- und Schafhirten, sagt Celsus weiter, nannten den Einen entweder Gott, oder Höchster, oder Adonai, oder Himmlischer, oder Zebaot oder mit sonst einem andern Namen; und so liege auch nichts daran, ob die Griechen Gott mit Jupiter oder mit einer von den Egyptern oder Indiern entlehnten Benennung benennen". Die Entgegnung des Origenes hierauf ist, als den Geist jener Zeit charakterisirend, sehr bemerkenswerth. In den Benennungen selbst, spricht er, liegt ein eigenthümlicher Ausdruck, und in den Namen Zebaot und Adonai ist ein geheimer Sinn verborgen; und daher sind diese Namen, wenn sie mit einer gewissen Weihe ausgesprochen werden, zur Vertreibung der Dämonen wirksam. Man füge diesem hinzu, was die in Beschwörungen Erfahrnen sagen: die Beschwörung zeige nur ihre Wirksamkeit in je der eigentlichen Sprache. So haben die in egyptischer Sprache ausgesprochenen Namen der Dämonen eine andere Kraft, eine andere die in persischer Sprache[2]). — Origenes führt aber auch einen andern vernünftigern Grund an. Bei der Benennung Jupiter denkt man zugleich daran, daß er der Sohn des Saturns und der Rhea, der Gatte der Juno, der Bruder Neptuns, der Vater der Minerva und der Diana sei: und so ist zugleich das ganze Heer der Götter eingeführt[3]).

Wir kehren nach dieser Umschau zu den in den talmud. Schriften erwähnten Religionsgesprächen zurück. Sie werden aus dieser Periode aus der früher gedachten Ursache nur selten angeführt: die Juden mochten sich nicht auf sie einlassen. Doch konnten sie, jemehr das Christenthum zur weltlichen Macht heranwuchs, sich nicht den Colloquien entziehen; und es deutet ein Lehrer das Unliebsame solcher Besprechungen an[4]). Der am Hofe eines römisch-syrischen christlichen Statthalters angesehene R. Abuhu (3. Jahrh.) hatte hierzu öfter Gelegenheit und

2) Origenes beruft sich schon früher hierauf. Celsus sagt nämlich, die Beschneidung sei von den Egyptern entlehnt. Worauf Origenes, sie ist zuerst dem Abraham anbefohlen. Und er ist allgemein als ein göttlicher Mann anerkannt: Jene die Dämone austreiben haben in ihrer Beschwörungsformel die Worte „Gott Abrahams", ohne daß sie von Abraham selbst Genaueres wissen.

3) Das bisher Angeführte das. p. 13—20.

4) Vgl. 1. Jahrg. S. 219. 220.

eignete sich hierdurch eine gewisse dialektische Fertigkeit an. Andere Gelehrte befaßten sich nicht mit diesen keinen Erfolg versprechenden, und nur an Verdrießlichkeiten reichen Disputationen. Es wird nun erzählt (Aboda Sara 4a): R. Abuhu rühmte einst den R. Safra als einen gelehrten Mann, und man erließ ihm die Steuer von dreißig Jahren. Eines Tages trafen ihn einige Christen (von Hofe) und sagten zu ihm: „Es heißt „nur euch habe ich erwählt von allen Familien der Erde, darum werde ich an euch alle euere Sünden ahnden" (Amos 3, 2): wenn Jemand einen heftigen Zorn hat, wird er ihn an seinem Freunde auslassen?" (Dieses war, wie bekannt, ein von christlicher Seite häufig angeführtes Argument gegen die Juden.) R. Safra schwieg und antwortete nicht, und sie warfen ihm ein Tuch um den Hals und mißhandelten ihn. R. Abuhu kam gerade hinzu und sie sagten ihm: „Dieses ist dein großer Gelehrter?" „Er ist gelehrt in seinen Studien, aber nicht in den Schriftversen". „Und Du?" „Da ich oft bei euch bin, so muß ich über sie nachdenken". „So sage Du uns also den Sinn". „Ich will ihn euch durch ein Gleichniß erklären. Ein Mann hatte Zweien Geld geborgt, deren einem er gewogen, dem andern abgeneigt war. Von dem Freunde forderte er allmälig, von dem Uebelgelittenen auf einmal die Schuld ein. Gott ahndet zwar, seine Gerechtigkeit läßt nicht zu, daß er uns, sind wir auch von ihm erwählt, die Sünden ungestraft hingehen lasse, aber die Ahndung ist in Liebe, allmälig: er straft nicht mit Zorn sondern ahndet nur"[5]).

(Fortsetzung folgt.)

Zur Charakteristik neuerer Reisebeschreibungen.

In der Sitzung der Palästinisch-archäologischen Gesellschaft, über die im vor. Hefte berichtet wurde, theilte der holländische Ritter van der Velde ein Memoire, die Pseudoentdeckungen des Herrn von Sauley, mit, das das Vertrauen in die Flut der Reisebeschreibungen, mit denen jetzt die Literatur überschwemmt wird, ziemlich erschüttert.

5) Mehrere Gespräche dieses R. Abuhu, die jedoch etwas weiter abliegen, vgl. Berachot 10. Synhedrin 39.

Es ist eine traurige Wahrheit, beginnt van der Velde, daß die Menschen nur zu sehr geneigt sind Alles was außerordentlich und wunderbar erscheint aufzunehmen, die einfache und unverzierte Wahrheit hingegen nur schwer glauben wollen. Spricht man von Osten und Westen und erzählt, daß die Völker in diesen Regionen gleich anderen Menschen essen und trinken, schlafen und wachen, so findet man selten Glauben. Man beginne aber mit einer wunderbaren Tigerjagd, und siehe! Aller Mund ist geöffnet und Jeder ist voll Aufmerksamkeit. Ich war neulichst in einer Abendgesellschaft, ein Dutzend Personen saßen um den Theetisch. Die Unterhaltung bewegte sich um Ostindien und das Gespräch kam bald auf die Thiere dieser Gegenden. Ich erzählte von der giftigen Schlange Cobra di Capella, von der harmlosen Ularsana u. a. Es ist also nicht wahr, sagte eine der Schönen, die am Theetische präsidirte, daß in diesen Gegenden Schlangen gefunden werden, „die so dick sind wie dieser Tisch"?

Diese Vorliebe für das Wundervolle hat seit einigen Monaten einem Buche Verbreitung und einen gewissen Erfolg beim Publicum verschafft, über den jeder Nüchterne staunen muß. Ich meine den „Reisebericht des Herrn von Saulcy", der neulichst in den Columnen eines leitenden Journals mit einer Anzeige beehrt wurde. — Ich kenne dieses Buch: ich habe die französische und englische Ausgabe mit großer Aufmerksamkeit durchgelesen. Als ich im October 1851 in Paris war, hatte de Saulcy dem Institut de France seine merkwürdigen Berichte über seine außerordentliche Reise vorgelegt. Doch die gelehrten Männer des Instituts sind nicht so leicht zu überwältigen. Quatremère griff Herrn von Saulcy wüthend an; andere Gelehrte ebenfalls, wenn auch feiner. Mir kamen diese Gespräche hart und mißliebig vor; doch der Gegenstand war von Wichtigkeit. Ich besuchte Saulcy und seinen Freund, Herrn Martin de St. Vivien[1]), und sagte ihnen daß ich im Begriffe sei nach dem heiligen Lande zu gehen und mich freuen werde, Herrn von Saulcy's Entdeckungen zu bewahrheiten. Mein Vorschlag wurde mit Vergnügen aufgenommen: Saulcy erlaubte mir eine

1) Der berühmte Geograph M. de St. Vivien wird mehreren Lesern dieser Zeitschrift auch aus seinem Berichte über das alte Chazarenreich bekannt sein. Vgl. 1. Jahrg. S. 452.

Copie seiner handschriftlichen Karte vom todten Meere zu nehmen, und St. Vivien gab mir dieselben geographischen Fragen und Belehrungen, mit denen er de Saulcy versehen hatte.

Im Verlaufe meiner Forschungsreise in Palästina kam ich nach den Ortschaften, an denen Herr de Saulcy vermeint seine vorzüglichste Entdeckung gemacht zu haben, nämlich nach den Südküsten des todten Meeres. Von dieser Stelle hat der französische Reisende die Neuigkeit mitgetheilt, er habe gefunden vier der in Genesis 14, 2 erwähnten Städte, nämlich Sodom, Adama, Zeboim und Zoar; die Ruinen von Amorrha will er an dem nordwestlichen Ende des Meeres entdeckt haben. Bei meiner Zurückkunft aus dem heiligen Lande theilte ich Herrn de Saulcy mit, was ich in dieser Gegend gefunden habe — nichts als lauter Ruinen. Aber diese Mittheilungen wurden, wie leicht zu vermuthen war, bei Seite gelegt, und der Welt wird jetzt erzählt, wie diese fünf Städte von Herrn de Saulcy aufgefunden worden — zu schweigen von einem Heere anderer Entdeckungen biblischer Städte — und um das Ganze zu krönen, die Auffindung der eigentlichen Gräber der Könige von Jehuda, auf der Nordseite von Jerusalem, aus denen der französische Reisende einen Sarcophag mitbrachte, der jetzt mit großem Gepränge in der Galerie des Louvre, als nicht weniger als der eigentliche Sarg Davids aufgestellt ist!

Welche reiche Nahrung hier für den Liebhaber des Außerordentlichen und Wunderbaren! Doch ich fragte mich selbst: muß denn die Welt in solcher Weise getäuscht werden? Gewiß nicht. Aber eine andere Frage war, ob ich dazu berufen sei die Irrthümer des Herrn de Saulcy zu bezeichnen: und ich thue es nur mit Widerwillen. Das fabelhafte Buch des Herrn de Saulcy wird von Männern der Wissenschaften geprüft werden, und Herr Jsambert hat einen Theil in dem „Bulletin der Gesellschaft für Geographie zu Paris" (Societé de Geographie de Paris) einer Kritik unterworfen. Doch den sogenannten Entdeckungen kann nur der vollständig entgegentreten, der diesen Weg Schritt für Schritt gemacht. Meine Karte des heiligen Landes, das Resultat meiner eigenen Wahrnehmung, wird bald erscheinen und ihre Geschichte erzählen: man mag sie vergleichen mit den flüchtigen Berichten des Herrn de Saulcy. Ich darf auch sagen, daß die folgenden Bemerkungen meinem sich jetzt

unter der Presse befindenden Werke „Reise in Palästina" entnommen sind[2]).

Die Entdeckung der fünf vernichteten Städte beruhet mit Herrn de Saulcy auf der Auffindung Sodoms. Er hat die Lage von Sodom entdeckt, und er bauet hierauf seine Theorie: Zoar kann nicht weit sein, und ebenso die anderen Städte. Amorrha jedoch findet er an dem nordwestlichen Ende des todten Meeres; ein Umstand, welcher befremdend erscheinen müßte, doch Herr de Saulcy weiß schon darüber wegzukommen. Wir wollen uns aber jetzt nicht hierbei aufhalten, sondern unsere Aufmerksamkeit auf die Entdeckung von Sodom richten.

Nach dem Gebrauche des Landes hatte Herr de Saulcy einen Contract mit einem Scheik, Abu Dahuk, einem Beduinenhäuptling, gemacht, der mit seinem Stamme die südwestliche Nachbarschaft des todten Meeres inne hat. Mit diesem Scheik und einer zahlreichen Begleitung von Beduinen reiste er an dieser Küste; und es ist aus dem Munde dieses Scheik, daß Herr de Saulcy erleuchtet wurde. Wer dieser Abu Dahuk sei mag der Leser aus den Erzählungen de Bertou's, Robinsons und Smiths entnehmen. Ich habe keine kleinen Erfahrungen über diesen Erzspitzbuben gemacht, und in meiner Reisebeschreibung einen kleinen Bericht über einen zweitägigen Aufenthalt in seinem Lager mitgetheilt. Abu Dahuk ist von demselben Schlag wie seine Beduinen. Laßt ihn merken, daß ihr in jedem von der Natur viereckig gebildeten Steine ein Alterthum entdecken möchtet; reget seine Habsucht an, indem ihr ihn fortwährend mit Piastern beschenkt, wenn er euch etwas zeigt das er Ruine nennt: und ihr könnet gewiß sein, er wird euch jede Viertelstunde Ruinen (Khurbets) mit Namen und Zunamen nachweisen: und wenn nicht in euerer Nähe, so doch in der Entfernung. Dieses ist die Ursache, daß in diesen Gegenden der Beduinen von manchen Reisenden Namen erwähnt werden, die andere nicht wiederfinden können. Ich selbst habe häufig gefunden, daß meine Beduinenbegleiter mir Manches aufbanden. Lügen ist ihr tägliches Brod; und nur enge Fragen können die Wahrheit heraus bringen. Auch darf man nicht glauben, daß diese Beduinen viele Kenntniß von der alten Geschichte

2) Dieses Werk hat im v. J. die Presse verlassen und ist im Athenaeum und Litterary Gazette sehr günstig beurtheilt.

haben oder sich um die Genauigkeit der Ueberlieferung viel kümmern. Gleich allen anderen Reisenden, mit Ausnahme des Herrn de Saulcy, habe ich sie über diese Gegenstände ungemein unwissend und theilnahmlos gefunden: die Sorge der Beduinen ist nur auf Piaster und Ghazis gerichtet. Ist es nun zu verwundern, wenn Saulcy, der durch immerwährende Geschenke Abu Dahuk verwöhnt hatte, von diesem Schelm betrogen wurde? Gewiß, das scharfe Auge des Erzspitzbuben hatte die schwache Seite des Reisenden wohl erkannt.

Unter diesen Umständen ging also die Karawane des Herrn de Saulcy längs des Salzgebirges — des Djebel Usdum der Araber — an der südwestlichen Seite des todten Meeres. Ein Steinhaufe, den schon Seetzen und Robinson gesehen und seiner erwähnen, ziehet die Aufmerksamkeit des französischen Reisenden auf sich. Seine Einbildungskraft wird erregt und er erkennt sogleich in diesen Steinen einen Theil der Gebäude der verbrannten Stadt (Sodom). Seine Worte sind: „Um zehn Uhr gingen wir nahe an einem kleinen Hügel vorüber, der fünfzehn Ellen im Durchmesser hatte und mit großen rauhen Steinen bedeckt war, die verbrannt zu sein schienen und welche vor einer langen unbestimmbaren Zeit einen Theil eines an die Küste stoßenden runden Gebäudes bildeten. Das Meer ist nur dreißig Ellen zu unserer Linken, und die Bergseite nicht mehr als zwanzig in der entgegengesetzten Richtung. Der Anblick dieses Gebäudes macht auf mich einen tiefen Eindruck: und meine Gedanken richten sich nach Sodom. Ich frage Abu Dahuk, was ist dieses? „Kasir-Kadim (ein altes Schloß)" ist die Antwort. „Der Name?" „Redjom-el-Mezorrhal (der Haufen gefallener Steine)". Ein Enthusiasmus verdunkelt jetzt den Verstand des Herrn de Saulcy. „Ich für meine Person habe keinen Zweifel, spricht er, daß ich die Ruinen eines Gebäudes vor mir sehe, das einst ein Theil Sodoms war. Der Scheik Abu Dahuk ist sehr ausführlich über diesen Punkt. Wenn ich ihn frage „wo war die Stadt Sodom?" antwortet er „hier". „Gehörten nicht diese Ruinen zu der verdammten Stadt?" „Sicherlich." „Gibt es andere Spuren von Sodom?" „Ja, sehr viele". „Wo sind sie?" „Dort und dort", und er bezeichnet die äußerste Grenze des Salzgebirges, um das wir eben herumgezogen sind, und die mit Acazien bepflanzte Ebene, die sich durch Wadi-es Zuweirah um das Salzgebirge ausstreckt".

Auf diese Belehrung Abu Dahuk's bauet Herr de Saulcy ein ganzes System von Städten. Zoar, schließt er, kann nicht weit entfernt sein. Einige Tage später passirt er denselben Weg und kommt in den Wadi-es-Zuweirah. Dieser Name hat einige Aehnlichkeit mit Zoar. Er weiß daß Irby und Mangles, Seetzen und Lynch die Ruinen von Zoar an dem Eingange von Wadi-Kerak, an der Nordbai der südöstlichen Halbinsel des todten Meeres gefunden haben: und dieses widerspricht seiner Entdeckung. Herr de Saulcy will die Berichte dieser Reisenden und auch die der heiligen Schrift umstürzen, nur gebraucht er die Vorsicht, die heilige Schrift mit seinen Erklärungen anzuführen, so daß sie zu seinen Gunsten zu sprechen scheint. Die Schrift z. B. versetzt ausdrücklich Zoar nach Moab; um das Zuweirah der entgegengesetzten Küste in das Gebiet von Moab zu bringen, ziehet er Moabs Grenzen rechts durch den Mittelpunkt der Provinzen von Jehuda und Simon[3]). So wünscht er auch Adama hoch und entfernt gelegen in den Gebirgen der Wildniß Jehuda's. Er siehet dort eine Stelle von einiger vulcanischer Beschaffenheit, welche Abu Dahuk Sukel-Thämah nennt, und welche er auf einmal als Adama erkennt. Zeboim findet er in dem Herzen von Moab. Und um endlich seinen Entdeckungen das Siegel der Wahrheit aufzudrücken, ruft er die ihn begleitenden vier jungen herzlich heitern Franzosen als Zeugen an! — Aber der Reisende hat sich in seinen Irrthümern, die er vorsätzlich oder unvorsätzlich der Welt vorlegt, verstrickt. Ich besuchte mit den Beduinen desselben Abu Dahuk die Saracenische Ruine von Es-Zuweira, welches nichts ist als Ueberbleibsel eines kleinen Kastells auf einem weißen Kalkfelsen von 150 Fuß Höhe auf dem Boden eines ausgebrannten Kraters, zwischen vier bis fünf Meilen von der Südwestküste des todten Meeres. Von da kam ich zu den Wadi-es-Zuweirah und ging durch die Ebene, welche de Saulcy für die Ebene,

3) Also im Westen vom todten Meere. — Es ist aber die Frage, ob das Zoar Genes. 19 mit dem Zoar Moabs, wenn es auch in vielen Werken für Eines angenommen wird, dann wirklich identisch sei? Zoar ist nach Genesis eine kleine Stadt, das Zoar Moabs scheint nach Jes. 15, 5. Jerem. 48, 35 von Bedeutung gewesen zu sein. Dann könnte man auch ohne das allerdings unrichtige Auskunftsmittel de Saulcy's Zuweirah für das Zoar der fünf Städte nehmen. Nur ist auf eine ähnlich lautende Benennung ein sehr geringes Gewicht zu legen. F.

von Sodom hält und wo, wie er sagt, er eine Anzahl Reihen großer Steine gefunden, die er für die Ruinen von Sodom hält. — Dr. Robinson hat in seinen biblischen Untersuchungen vollständig gezeigt, daß Zoar nichts gemein habe mit Es-Zuweirah. Und was diese Reihen großer Steine anbelangt, so habe auch ich sie gesehen, aber erkannt daß es nur Steine sind, die die in die Ebene sich ergießenden Winterströme herabgebracht! Es ist bekannt, daß wenn Winterströme Steine, Bäume oder andere Gegenstände über eine ebene Fläche mit sich führen, sie solche Gegenstände in langen Reihen zurücklassen. — Robinson und Smith, von anderen Reisenden zu schweigen, gingen auch durch diese Ebene; und wollte ich auch meinen Augen mißtrauen, so habe ich vollständiges Zutrauen auf die mit Adleraugen angestellten Untersuchungen der americanischen Reisenden, denen die Ruinen von Sodom nicht hätten entgehen können. In meinem Reiseberichte habe ich versucht, genau nachzuweisen wo die zerstörten Städte gelegen haben.

Das Resultat also: Der Steinhaufen (Am-Mzôghel), den ich wie Herr de Saulcy bemerkt habe, hat nichts mit den Ruinen einer Stadt, und am wenigsten der Stadt Sodom, gemein. Und die anderen sogenannten Ruinen in der Ebene an dem Nordende des Salzgebirges sind natürliche Steine von den Bergen umher, die die Winterströme herabgebracht haben. Zuweirah in der Höhlung der Gebirge an der Westküste kann unmöglich das Zoar der Bibel sein, welches der Ostküste, dem Lande Moab, angehört. Adama und Zeboim liegen in dem Thale Siddim, nicht in den Gebirgen von Jehuda und Moab; und endlich Amorrha mehr als fünfzig englische Meilen von Sodom entfernt zu finden ist in völligem Widerspruch mit der Schrift".

Dieses von van der Velde verlesene Memoire hatte zur Folge, daß ein Mr. Camp bemerkte, das eben Vernommene gebe dem Verein eine laute Andeutung, in seinem Verfahren sehr vorsichtig zu sein und nichts der Oeffentlichkeit mitzutheilen, was den Charakter des Fabelhaften oder des Phantastischen hat. F.

Aus den Vereinigten Staaten.

III.

Bevor ich in der Mittheilung der Inschriften fortfahre[1]), halte ich noch Folgendes, das wie mir scheint einen Einblick in die Anschauungsweise der Americaner vergönnt, der Erwähnung werth. Nach der Versicherung mehrerer älteren Bewohner Rhode-Islands soll die Familie des letztgenannten Polok während des americanischen Unabhängigkeitskrieges Newport — und somit wahrscheinlich auch das Judenthum — verlassen haben und nach dem Süden gezogen sein. Der Name Polok wurde der englischen Aussprache gemäß in Polk abgeändert, und soll der vorletzte Präsident der Vereinigten Staaten, Polk, dieser Familie entstammen.

Wie gleichgültig die Wahrheit oder Unwahrheit dieser Angabe auch für den Juden ist, wie wenig dieses das Judenthum berühren kann, so ist es doch erfreulich zu sehen, wie der gesunde Sinn des amerikanischen Volkes selbst bei der Wahl eines Präsidenten sich nicht von dem Gespenst des Juden- und Nationalitätenhasses abschrecken läßt. So lange die wissenden „Nichtwisser" sowohl vergessen wie auch lernen wollen, so lange hat der Fremde sie auch nicht zu fürchten, noch weniger zu scheuen.

Ich kehre nun zu den Leichensteinen zurück.

5) Ein gut erhaltener großer Stein mit herausgearbeiteten hebräischen Buchstaben trägt folgende Inschrift:

ויגוע ויטח אברהם בשיבה טובה. מצבת קבורת הישיש הנכבד הגביר
אברהם רודריגש ריוירא נפטר ביום י"ח לחדש תמוז ונקבר בו ביום שנת
ה' תקכ"ה ליצירה תנצב"ה

הן פה בגוש עפר בזה הקבר — שוכב חכם לב גדול הערך
וקן ושבע ימים ידיד כל גבר — חסיד ועושר טוב ואיש תם דרך
הזן כאברהם בהון ושבר — את כל עניי עם מרודי פרך
יגה באור וברי ויראה זוהר — נועם כבוד עליון בגן לטוהר.

darunter: S. A. u. del . . . . honerados Abraham Rodrigues Rivera F. En 18. de Tamuz A. 5525 que conrespondeo en 7. de Julio 1765. S. A. C. D. G.

6, 7, 8) Von einer geschmackvollen eisernen Einfassung umgeben, stehen etwa in der Mitte des Gottesackers drei Pyramiden neben einander. Die mittlere hat folgende Inschriften. Vorn: In memory of the Revd. Isaac Touro, the able and faithfull minister of the

1) Vgl. Maiheft. D. Red.

Congregation Yeschuat Israel in Newport Rhode Island, who departet this life on the 14. day of Tebes A. M. 5544, and 8. Decbr. 1783 at Kingston Jamaika, where his remains lies buried. Æ. 46 Years. (Zum Andenken an Se. Ehrwürden Isaac Touro, den befähigten und treuen Geistlichen der Gemeinde J. zu N. R. J. Er starb den 14. Tebes 5544 — 8. Decbr. 1783 — zu Kingston auf Jamaika, 46 Jahr alt, und liegen seine irdischen Ueberreste daselbst beerdigt.) Wir sehen also hier einen Denkstein auf einem jüdischen Gottesacker, zu Ehren eines Hingeschiedenen, dessen Leiche anderswo ruht; ein sonst bei Juden nach meinem Wissen sonst nie vorkommender Brauch. Es wäre von Interesse zu erfahren, ob sich ähnliche Denksteine bei den Juden aus Spanien und Portugal finden. Nach meinem Dafürhalten scheint es mehr die Nachahmung eines in Amerika häufig vorkommenden Hochachtungsbeweises zu sein.

Auf der Rückseite derselben Pyramide: M. S: beneath are deposited the remains of Mrs. Reyna the worthy relict of Revd. Abraham Touro, who died at Boston on the 14. of Tisri A. M. 5548 — 28. of Septbr. 1787 — Æ. 44 Years. (Hier ruhen die Ueberreste der Frau R., würdige Wittwe Sr. Ehrwürden Abraham Touro, die zu Boston starb u. s. w.)

Wiewohl die Frau R., Wittwe des Revd. Abraham Touro genannt wird, kann es doch nur die des vorgenannten R. Isaac Touro sein. Dieses beweist zweifellos folgende Inschrift auf derselben Pyramide rechts: This tribute of filial piety is consecrated to the memory of his honoured parents by their son Abraham Touro. MDCCCXIV. (Dieser Tribut der kindlichen Liebe ist geweiht dem Andenken seiner hochverehrten Eltern, von ihrem Sohne Abraham T.)

Die Pyramide rechter Seits deckt eben den Körper dieses Abraham Touro, der in Boston den 18. October 1822 im 48. Lebensjahre unverehelicht starb. Eine lange Inschrift in hebräischer Sprache, die der Stein hat, war mir so ganz und gar unverständlich, daß ich sie deshalb auch nicht copirte. Später jedoch hörte ich in Boston, sie wäre von einem christlichen Geistlichen abgefaßt und bedaure es nun sehr, dieses Pröbchen americanisch-hebräischer Poesie nicht mittheilen zu können. Sonst stand nur noch: Erected to the memory of Abraham Touro of Boston.

Die dritte Pyramide, links, hat vorn: Sacred to the memory of Rebecca Lopez, wife of Joshua Lopez and daughter of the Revrd. Isaac Touro. (Gewidmet dem Andenken R. L., Ehefrau des J. L. und Tochter R. J. T.) An der Seite: Erected by Judah

Touro Esq. of the city of New-Orleans, to the memory of a beloved sister. (Errichtet von J. T. aus Neu-Orleans, dem Andenken einer geliebten Schwester.)

Es scheint als ob Familien für sich Begräbnißplätze reservirt hätten; viele Leichensteine, die auf einander folgen, zeigen nämlich denselben Familien-Namen: so eine Familie Lopez, eine Hays, eine Rivera u. a. m.

9) מצבת קבורת חישיש והנכבד הגביר יצחק מנדיס סעשיס נל"ע ביום ה' מרחשון תק"מא לפ"ק ויהיו ימי שני חייו ע"ב שנה תנצב"ה Mr. Isaac Mendes Seijas died 5. of Hesvan 5511 (?) — 3. of Novbr. 1780. Aged 72 Years.

10) מצבת קבורת אשת חיל מרת הזקנה אביגיל אשת הגביר אברהם לופיו נל"ע ביום ו' מרחשון תקנ"ג לפ"ק. ימי שני חייה פ"ב שנה. 21. of October 1792.

11) מצבת Moses Mendes Seijas died 4. Chislev 5570. Diing Novbr. 29. 1809. Aged 66 Years. He was Grandmaster of the Masonic order of this State, and Cashier of the Bank of Rhode-Island from its commencement to his death. (Denkstein dem M. M. S. ꝛc. Er war Großmeister der Freimaurer in diesem Staate, und Kassirer der Bank von R.-J. von ihrem Beginn bis zu seinem Tode.) In dem Gebäude der Bank von Rhode-Island sah ich auf einer Marmortafel den Namen des Moses Mendes Seijas mit goldnen Buchstaben, zur Anerkennung seiner Verdienste um die Bank.

12) מצבת Jacob Lopez, died 18. March 1822 or 25. of the hebrew month of Adar 5582. Aged 70 Years. תנצ"בה

13) מצבת Moses Lopez, a native of Portugal, died in the city of New-York on the 6. of the Hebrew month Abib. 5590. April 1. 1830. Aged 86 Years. During his residence in this town which was nearly 60 Years, he engaged the friendship and esteem of all who knew him. (Denkstein M. L., ein Eingeborner Portugals. Er starb in der Stadt Newyork, am 6. des hebr. Monats Abib (Nissan) 5590. 1. April 1830. 86 Jahr alt. Während seines Aufenthaltes hier durch fast 60 Jahre hatte er sich der Freundschaft und Achtung Aller die ihn kannten zu erfreuen.)

14) קבר לזכר הבתולה סלויא בת משה ז"ל שנפטרה ביום ט' לחדש חשון שנת ה' תקצ"ז תנצב"ה. Sacred to the memory of Slowoy the daughter of Moses and Rachel Hays, who departed this life in Richmond Virginien on the 9. day of Hesvan 5597. Diing the 19. October 1836. (Ein Grab zum Andenken der Slowoy, Tochter von Moses und Rachel Hays. Sie starb in Richmond in Virginien ff.)

Ich konnte nicht erfahren, daß im Jahre 1836 eine Beerdigung auf dem jüdischen Gottesacker stattgefunden, glaube also auch hier nur ein Denkmal zur Erinnerung der anderswo beerdigten S. annehmen zu dürfen. Dies scheint auch das קבר לזכר, wiewohl sehr unklar, anzudeuten.

Dieses war der jüngste Grabstein. Erst im Sommer 1854 wurden die Ueberreste des Ende 1853 in New-Orleans verstorbenen Judah Touro nach Newport gebracht und bei den Gräbern seiner Eltern beigesetzt. Vielleicht daß ich später ausführlichere Mittheilungen über Judah Touro zu machen im Stande sein werde.

Wir verlassen jetzt den Gottesacker und werfen nun noch einen Blick auf ein in der Nähe stehendes eigenthümliches Gebäude, das auch wiewohl nur sehr spärliche Kunde von dem ehemaligen Aufenthalte unserer Glaubensgenossen in Newport gibt.

Nur durch eine Querstraße von dem Begräbnißplatze getrennt, steht in einem Garten ein von dorischen Säulen getragenes Haus: die Redwood-Bibliothek.

Im Jahre 1747 schenkte Abraham Redwood — ein Quäker — einer literarisch-philosophischen Gesellschaft, die schon im Jahre 1730 durch Bischof Berkeley ins Leben gerufen wurde, 500 Pfund zur Anschaffung einer Bibliothek, mit der Bedingung ein eigenes Gebäude zur Aufbewahrung der Bücher aufzuführen. Fünftausend Pfund waren bald durch Unterzeichnungen zusammengebracht, und auf diesem Wege auch ferner manch kostbares Werk angeschafft. Die Betheiligung der Juden hierbei darf wohl kaum erst versichert werden: noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts schickte Judah Touro von New-Orleans 1000 Dollar nach Newport zur Instandsetzung des Gebäudes der Redwood-Bibliothek. In der Bibliothek, die den Namen ihres Begründers noch heute führt, befindet sich auch eine Antwerpner Polyglotte von Arias Montanus, zu deren Anschaffung Juden zumeist beigesteuert hatten. Namen und Beiträge sind nämlich auf dem ersten Blatte genau angegeben. Noch eine andere hebräische Bibel, von einem Juden geschenkt, fand ich hier. Das Bücherverzeichniß nannte auch ein Werk von ר"ד, es war jedoch bei näherer Besichtigung ein כוזרי חלק שני oder מטה דן von David Nieto.

So unerheblich dieses eigentlich auch ist, führe ich es doch an, da von Americanern sehr viel Wesens von der tiefen Gelehrsamkeit des Revd. Ezra Stiles gemacht wird. Derselbe war lange Jahre Pastor an der ersten Gemeinde-Kirche in Newport, an 20 Jahr Bibliothekar der Redwood-Bibliothek, und dann Präsident des High College —

Hochschule — in Connectitut. Stiles Biograph rühmt besonders seine großen Kenntnisse der hebräischen Sprache und will viele und lange hebräische Briefe, die er dem Rabbi in Newport geschrieben, gesehn haben; schon diese eine Probe im Kataloge dürfte jedoch ziemlich klar das Gegentheil erweisen.

Die Redwood-Bibliothek ist wöchentlich einige Mal dem allgemeinen Besuche frei gegeben, und habe ich diese benutzt, die wenigen Nachrichten über die Ansiedlung unserer Glaubensgenossen in Newport, wahrscheinlich die erste, wenn nicht gar vormals die einzige in New-England, herauszusuchen und zusammenzustellen.

IV.

Schon der alte Flavius Josephus zählt im Beginn seiner Alterthümer verschiedene Gründe auf, reine und unreine, die zum Geschichtschreiber der Menschen veranlassen, und versichert von sich: nur des allgemeinen Nutzens wegen, die ihm bekannt gewordene Wahrheit mitzutheilen. Leider ist dieses, namentlich bei den Specialhistorikern, selten der Fall. Ist es auch nicht grade immer Eigennutz oder Ehrgeiz, der sie ganz von der Wahrheit abbringt, so veranlaßt sie doch häufig ein aus diesen beiden gemischter Beweggrund, nicht überall und die volle Wahrheit zu sagen.

Ganz besonders ist dies der Fall, wenn der Geschichtschreiber sich durch Nationalität oder Stellung bevorzugt hält. Er glaubt dann schon sehr gerecht zu sein, wenn er solche, über die er sich erhaben dünkt, gar nicht beachtet; ist der Dünkel noch mit Bosheit gepaart, dann bemüht man sich geflissentliche Unwahrheiten zu verbreiten. Dieses ist es, was das Studium der Geschichte der Juden in der Zerstreuung so besonders schwierig macht. Höchstens vermag man aus den Widersprüchen, die aus den verschiedenen Anklagen hervorgehen, die Lügenhaftigkeit derselben nachzuweisen; — die volle Wahrheit aber herauszufinden, wird, nachdem eine längere Zeit verstrichen, schwer und nur selten gelingen.

Hat der Jude in den Nordamericanischen Freistaaten auch nicht über Unwahrheiten, seine Glaubensgenossen betreffend, zu klagen; so doch über ein geflissentliches und ziemlich allgemein verbreitetes Ignoriren, das in Folgendem seinen doppelten Grund hat.

An und für sich fällt es dem Americaner, der zumeist sehr nativistisch gesinnt ist, schwer, die Leistungen Anderer anzuerkennen. Dazu kommt nun noch, daß, wie in dem jugendlichen, alle Thätigkeit noch in Anspruch nehmenden Lande natürlich, es nur sehr wenige Schriftsteller von Fach

und Beruf gibt. Stillschweigend ist dies Gebiet den am wenigsten Beschäftigten, der Geistlichkeit, überlassen, und diese wird — in der größten Mehrzahl — von den Juden wahrlich nur da, wo sie gar nicht ausweichen kann, oder wo es ihr zu eigensüchtigen Zwecken nöthig erscheint, Mittheilungen machen, sobald sie nichts Böses von ihnen zu sagen weiß. Hier die Belege dazu.

Die ersten europäischen Ansiedler kamen im Jahre 1638 nach Rhode-Island und begründeten Newport. Religiöse Unduldsamkeit und Verfolgung im Staate Massachusets veranlaßte Viele, zumeist Baptisten, auszuwandern. Die der Verfolgung Entronnenen gestatteten jedem Einwanderer freie Religions-Ausübung, und mochte dieses zumeist dazu beitragen, daß sich schon sehr früh mehrere jüdische Familien in Newport, das bald, nächst Boston, die bedeutendste See- und Handelsstadt New-Englands wurde, niederließen.

Zelotische Pfaffen blickten freilich voll Haß und Ingrimm auf die nach ihrem giftgefüllten Herzen mit Unrecht Geduldeten, und so hören wir lange vor dem Freiheitskrieg den bekannten Dr. Mather Rhode-Island als „Aufenthalt der Verbrecher von Jerusalem" — this receptacle of the convicts of Jerusalem — bezeichnen. Die Newporter Geistlichkeit, die wahrscheinlich nicht so offen ihre Mißbilligung an den Tag legen konnte, zog es vor, in früherer Zeit von den Juden ganz zu schweigen.

Wir finden daher in des Reverenden John Callender, Pastor der ersten Baptisten-Kirche in Newport Historical Discourse to the and of the first century 27. Octbr. 1737 — Historische Abhandlung beim Schluß des ersten Jahrhunderts — der Juden gar keine Erwähnung gethan. Nach Ablauf des zweiten Jahrhunderts seit der Begründung Newports ist es wieder der Pastor der ersten Baptisten-Kirche, der die historische Abhandlung lieferte: Arthur A. Roß. A Discourse e. c. by A. Ross. Providence. 1838.

Der kann freilich nicht mehr ganz die Anforderungen der Zeit, der Wissenschaft und des im freien America sich immer mehr entwickelnden öffentlichen Lebens hintansetzen; er spricht auch ziemlich viel und sogar mit Anerkennung von den Juden, aber — nur so weit er es unumgänglich muß, oder insofern es ihm zur Verherrlichung Newports erforderlich erscheint. Man vergleiche Folgendes:

Seite 29. „Ihre — der Stadt Newports — Kaufleute waren die unternehmendsten und reichsten. Einer von ihnen, Mr. Aaron Lopez, soll an dreißig verschiedene Schiffe besessen haben. Mr. Lopez war auch

der erste, oder unter den ersten, die den Wallfischfang bis nach den Falklands-Inseln ausdehnten."

Daß Mr. Lopez ein Jude war, findet der Verfasser hier nicht nöthig anzuführen; er will nur von den unternehmenden und reichen Kaufleuten Newports sprechen. Noch heute heißt übrigens eine Werfte: the Lopez Wharf.*)

„Unter den früheren Einwohnern Newports befanden sich an dreihundert von dem zerstreuten Hause Israels, die viel zu der Wohlhabenheit und dem Aufblühen des Handels beitrugen. Viele von ihnen gehörten zu den geachtetsten Kaufleuten des Platzes. Der Krieg jedoch zerstreute sie, und bei der Rückkehr des Friedens waren nur wenige Familien von dieser Klasse der ehemaligen Einwohner Newports zu finden und von diesen Wenigen ist nun keine einzige Person mehr hier. Einige Jahre vor ihrem gänzlichen Abtreten waren nur noch von den Nachkommen Abrahams zwei Junggesellen hier, Brüder Familie Lopez. Einer von ihnen starb vor etwa zehn Jahren,**) Kurz nachher zog der Ueberlebende nach New-York.***) Die Synagoge, um das Jahr 1762 erbauet, die einst voll Beter war, steht jetzt ungebraucht; außer gelegentlich etwa bei Beerdigung eines der Abkömmlinge, die es hinterlassen, daß ihre Ueberreste zu den Gräbern, wo ihre Väter liegen, gebracht werden mögen. Begräbnißplatz, Synagoge und die Straße, auf der sich beide befinden, werden in gutem Zustande erhalten von den Zinsen eines Vermächtnisses, das der verstorbene Abraham Touro, ein Eingeborener dieser Stadt, der aber meist in Boston gelebt, der Legislation des Staates und der Municipal-Behörde von Newport überlassen hat. Er war der Sohn von Isaac Touro, gewesenem Geistlichen der jüdischen Gemeinde hier. Nachdem die Straße aus diesen Mitteln in guten Stand gesetzt wurde, tauschten die Bürger (Freemen) den bisherigen Namen Griffin- in Touro-Straße um." —

Von Abraham Touro berichtet uns noch der Verfasser in einer Anmerkung, daß er in Boston als Versicherungsagent ein großes Vermögen erworben. „Er nahm immer an der jüdischen Gemeinde in Newport, die allmälich durch Aussterben und Verziehen erlosch, großen Antheil. Im Jahre 1820 besuchte er Newport und veranlaßte die

*) In einem Quartal-Steuer-Bericht vom Jahre 1769 sind auch ein Schiff mit Mollasses aus Jamaica für Aaron Lopez und zwei aus Hispaniola für Meyer Polock angeführt.

**) Es waren 16 Jahre. S. oben Denkstein 12.

***) Verf. weiß hier also nicht, daß M. S. in New-York gestorben und in Newport begraben ist. S. oben Denkstein 13.

Umfassung des jüdischen Gottesackers mit einer Steinmauer. Vor seinem Ableben hatte er die Absicht, nach Newport zurückzukehren, um daselbst Synagoge und Begräbnißplatz zu beaufsichtigen und zu erhalten. Sein Tod war Folge eines Unfalles, als er zu Wagen einer Militairparade in Boston den 3. Octbr. 1822 beiwohnte. Sein Pferd wurde beim Feuern der Artillerie scheu und Mr. Touro brach, aus dem Wagen springend, ein Bein. Trotz der ärztlichen Hülfe starb er den 18. Octbr. in dem Alter von 48 Jahren. Seine Leiche wurde, nach seinem letzten Willen, nach Newport gebracht und hier auf dem jüdischen Begräbnißplatze mit aller Ehrfurcht beigesetzt." —

Seite 38 finden wir folgende Notiz: „Im September 1775 legte Admiral Wallace, der Commandeur der englischen Flotte, der Stadt große Contributionen auf und drohte mit Kanonade. Die bedeutendsten Kaufleute verließen deshalb mit ihren Familien und ihrer Habe die Stadt. Unter ihnen war auch der vorerwähnte Aaron Lopez. Er übersiedelte nach Leicester in Massachusets. Später ertrank er in seinem Wagen im Scottiteich, wenige Meilen nordwärts von Providence." —

In einem Appendix ist dann Seite 136 unter Note E. noch Folgendes mitgetheilt: „Von der ersten Niederlassung der Juden in Newport vermögen wir nur eine kurze, unvollkommene Geschichte zu geben. Es ist zu bedauern, daß kein Material aufbewahrt ist, um den Nachkommen die Geschichte dieser alten und ehrenwerthen Menschenrace, welche einst einen so bedeutenden und angesehenen Theil der Bevölkerung Newports gebildet hat, überliefern zu können. Hier ist noch im Stadtschreiber-Amte die Abschrift einer Urkunde (bescheinigt von William Coddington, Stadt-Beamter, October 19, 1677) über ein großes Stück Land, 30 Fuß im Gevierte, verkauft von Nathaniel Dickens an Mardachai Campanell und Moses Pamkockon zum Begräbnißplatz für die Juden. Diese Urkunde ist datirt vom 28. Februar 1677, und zeigt, daß mehrere von Abrahams Nachkommen einen Zufluchtsort gegen Druck und Verfolgung auf dieser Insel im Meere in einer sehr frühen Zeit gefunden haben. Wie lange vor dem Kauf des Begräbnißplatzes? haben wir keine Mittel zu bestimmen. Die ersten Juden in Newport waren von holländischer Abkunft, kamen von Curassao und besaßen weder viel Vermögen noch Intelligenz oder Unternehmungsgeist-Gaben, welche diejenigen, die sich später hier ansiedelten, besonders auszeichneten. Zu dieser Annahme, wie auch, daß sie von geringer Anzahl gewesen, berechtigt der lange Zeitraum von der ersten Niederlassung der Juden bis zur Erbauung der Synagoge. Es ist nicht anzunehmen, daß sie

während dieser Zeit keine regelmäßige Art des Gottesdienstes gehabt haben sollten; und ist eine Tradition bei den ältesten noch lebenden Leuten in Newport, daß von ihrer (der Juden) ersten Ansiedlung an ihr öffentlicher Gottesdienst in Privatwohnungen gehalten wurde.

Zwischen den Jahren 1750—60 kamen mehrere reiche und ausgezeichnete Familien aus Spanien und Portugal nach New-England und ließen sich in Newport nieder, die bedeutend zur Bildung und zum Aufblühen des Handels dieser Stadt beitrugen. Viele unter ihnen waren Kaufleute, und Mr. Aaron Lopez in Newport besaß mehr Schiffe und ein ausgedehnteres Geschäft als irgend ein anderer Kaufmann. Die gegenwärtige Synagoge ward 1762 erbauet und dem Gotte Abrahams nach jüdischer Sitte geweihet mit großer Pracht und Herrlichkeit den 2. December 1763. (With great pomp and magnificence according to Jewish custom.)

Um diese Zeit und lange nachher blühten die ausgezeichneten Familien Lopez, Rivera, Pollock, Levi, Hart und ihr letzter angesehener Geistlicher Isaac Touro. Abraham Touro, Sohn dieses Geistlichen, starb in Boston 1822, ein Capital von zehntausend Dollar hinterlassend, zur Aufrechthaltung der Synagoge und des Begräbnißplatzes. Er hinterließ auch fünftausend Dollar, um die Straße, wo diese Gebäude sich befinden, in gutem Zustand zu erhalten.

Der Revolutionskrieg, so zerstörend für Newports Handel und Wohlstand, bestimmte auch den größten Theil der Juden, die Stadt zu verlassen, und nach Beendigung des Krieges nahm der zurückgebliebene Rest immer mehr ab, so daß jetzt kein einziger mehr hier ist. Moses Lopez, Neffe des berühmten Aaron Lopez, war der letzte Jude, der in Newport wohnte. Wenige Jahre vor seinem Tode zog er nach New-York. Seine Leiche wurde nach Newport gebracht und an der Seite seines Bruders Jacob auf dem Begräbnißplatze ihrer Väter beigesetzt. Moses Lopez war ein Mann von nicht gewöhnlichen Fähigkeiten; ein ehrenwerther Kaufmann, tiefer Mathematiker und von außerordentlicher mechanischer Geschicklichkeit. Er war in der Unterhaltung angenehm und interessant, und ein geistreicher Vertheidiger seiner Religion.

Noch ist ein Umstand von dem achtungswerthen Jacob R. Rivera zu berichten, der sowol zu seiner Ehre, wie zu der der jüdischen Gesellschaft, deren Mitglied er war, dient. In einer Periode seines Lebens nöthigten ihn Unglücksfälle, in seinen ausgedehnten Geschäften zu falliren. Nach wenigen Jahren aber, als das Glück wieder seine ferneren Unternehmungen begünstigte, lud er alle seine Gläubiger zu

einem Gastmahl ein. Diese fanden, als sie sich zur Tafel setzten, ein jeder genau die Summe die er zu fordern hatte, und die Zinsen bis zu dem Tage. Die jüdische Gemeinde überhaupt, die in dieser Stadt ansässig war, hat einen Ruf der Rechtschaffenheit und Redlichkeit zurückgelassen, der ihr Angedenken von Geschlecht zu Geschlecht fort erhalten sollte." (The society of Jews generally, who setled in this town, have left a reputation for integrity and uprightness, which should perpetuate their memory from generation to generation.)

(Schluß folgt.)

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Präsidentur im Synhedrium.

Von Dr. J. Levy.

So mannigfach ein sorgfältiges Quellenstudium dem umsichtigen Geschichtsforscher Stoff darbietet, um wenigstens die letzten Jahrzehnte des jüdischen Staates, und das nach dessen Untergang auf seinen Trümmern in einigen auf einander folgenden Jahrhunderten sich entwickelnde Geistesleben mit geschichtlicher Treue zu schildern, eben so mangelhaft und spärlich fließen die Quellen, durch deren Hülfe jene Entwickelung und ihre Phasen mit einiger Sicherheit nachgewiesen werden können. — Fast in eben dem Maße, wie die Geistesproducte älterer Zeiten in den von später Lebenden und Lehrenden gewonnenen und hinterlassenen Resultaten aufgegangen, sind auch die äußeren Merkmale des mit dem zweiten Tempel zwar gleichzeitig zerstörten, aber später wieder regenerirten Instituts, wo jüdisches Wissen treue Pflege gefunden, untergegangen. — Namentlich gilt dies von dem gesetzlehrenden und gesetzgebenden Körper, dem großen Synhedrin, סנהדרין גדולה, welches früher im einem Raume des Tempels, Lischchat hagasit[1]), hernach außerhalb

---

1) Vgl. Middot Ende Cap. 5. לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה את הכהנה. — Diese Synhedrialfunction wird in der Tosifta (Chag. Cap. 2) dahin erläutert, daß sie in dem Prüfen priesterlicher und levitischer Nachkommenschaften bestand, ob diese von gesetzmäßig oder ungesetzmäßig geschlossenen Ehen abstammen ישבין ובודקין יחסי כהונה ויחסי לויה (בלשכת הגזית) ושם. — Bei Priestern wahrscheinlich auch (nach Bechorot 45a), ob sie nicht selbst in verbotener Ehe leben. — Wonin jedoch jenes Prüfen hinsichtlich der Leviten be-

des Tempels, aber noch immer zu Jerusalem seinen Sitz hatte, und später, nachdem der Tempel eingeäschert war, und Jerusalem nicht mehr zur Verbreitung der Lehre geeignet schien, von Rabban Jochanan ben Saccai nach Jamnia oder Jabneh יבנה[2]) verlegt worden ist. —

Die Erlaubniß, die Xerxes den Juden gegeben hatte, unabhängig von persischer Oberherrschaft Richter und Rechtsbeamte einzusetzen, und hiermit den Esra beauftragte מני שפטין ודינין[3]), scheint auch unter der griechischen Herrschaft nicht geschmälert worden zu sein, obschon die Hohenpriester von den griechischen Königen in Egypten und Syrien, an welche sie die Abgaben zu entrichten hatten, als Statthalter eingesetzt wurden. — Um nun die Traditionskette ohne Unterbrechung fortzuführen, wird unmittelbar nach dem Erlöschen der Prophetie ein den Geist des Gesetzes tragender Körper genannt, und zwar ein Collegium, das bekanntlich den Namen כנסת הגדולה, die „große Synode", „synagoga magna" führte, als dessen Fortsetzung die סנהדרין גדולה anzusehen ist. — Daß Esra ein solches Gerichtscollegium gebildet und er selbst an dessen Spitze gestanden, ist ebenso unzweifelhaft, wie andererseits über die Mitglieder jenes Collegiums, ob sie zu ein und derselben Zeit gelebt, oder verschiedenen auf einander folgenden Generationen angehörten, die größte Verwirrung geherrscht und oft die verkehrtesten Resultate zum Vorschein gekommen sind. —

Jedoch herrscht darin eine ziemliche Uebereinstimmung, daß unmittelbar an die synagoga magna, höchstens nach kurzer Unterbrechung, das Synhedrin sich anschließt. — Vor Eroberung Judäa's durch Pompejus (63. ante), wo Gabinius die Eintheilung in 5 Gerichtssprengel, in denen eben so viel Synhedrialcollegien ihren Sitz erhielten, gemacht, und deren größtes in Jerusalem war[4]). — welches vielleicht deshalb im Gegensatze zu den andern kleinern סנהדרין גדולה genannt wurde (?) — erwähnt zwar Josephus nicht dieses Gerichtscollegium, jedoch spricht dies keineswegs dafür, daß es erst um diese Zeit gebildet wurde. —

---

stand, ist nicht abzusehen, da diesen keine Ehe zu schließen verboten ist, welche andern Israeliten gestattet? (vgl. Kiddusch. 4, 1). — In Joma 25a jedoch wird hiefür eine andere Synhedrialfunction erwähnt, daß nämlich der Präsident oder ein anderes Mitglied des Synhedrin יקן ישוב במערבה bei verschiedenen Verlosungen der Opferdienste in der Lischchat hagasit, von den Priestern umringt, zugegen war. —

2) Vgl. Rysch haschanah 30a und Grätz, Geschichte der Juden S. 185. Note 2.

3) Esra 7, 25.

4) Jos. Ant. 14, 10. —

Der Umstand vielmehr, daß das Synhedrin zu Herodes' Zeiten im Besitz einer Machtvollkommenheit und gehörig constituirt erscheint, da dieser König vor demselben erscheinen mußte, bezeugt eine weit frühere, noch von der Blüthezeit Judäa's herrührende Existenz jenes Gerichtshofes. — Der Talmud (Synhedrin 19a) läßt auch bereits Janai (Alexander) ca. 80 ante vor dem Synhedrin, unter Vorsitz des Schimon ben Schetach, sich vertheidigen. — Wann aber die Epoche der Keneßet hagdola als beendet anzunehmen, wann also das Synhedrin seinen Anfang genommen, dürfte sich allerdings nicht mit genauer Bestimmtheit nachweisen lassen[5]), jedoch scheint es, daß jene erst ca. 100 Jahre vor der Zerstörung, also 30 v. übl. Zeitr., als geschlossen zu betrachten ist. — Ref. ist nämlich der Ansicht, daß die שיירי כנסת הגדולה, als deren Einer Simon der Gerechte (Ab. 1, 2) bezeichnet wird, nicht als Schluß, Ueberbleibsel jener synagoga magna, sondern als ein besonderes Collegium derjenigen anzusehen ist, die man, wahrscheinlich aus Hochachtung gegen die Vorgänger, gleichsam als die Epigonen derselben betrachtete — das Supplement des vorangegangenen Collegiums bildend. — Simon war nun der erste dieser שיירי כנ"ה[6]), zu welchen aber auch außer Antigonus dem Sochäer die in den folgenden Generationen, namentlich diejenigen Schulhäupter, welche — unter dem Namen Sugot bekannt — in Abot 1, 3—11. Chag. 16a genannt werden, und bis Hillel excl. blühten, gehören. — Eines Collegiums der Hasmonäer בית דין של חשמונאי wird an vielen Orten (Aboda sara 36b. babyl. Synhedr. 82a u. a.) Erwähnung gethan, was einigermaßen mit zur Stütze dienen könnte, daß man darunter die während der Dynastie der Makkab. blühenden Schulhäupter und Mitglieder verstanden hat. — Es soll aber, wie aus dem bisher Gesagten zu ersehen, das בית דין של חשמונאי nicht etwa von der Glanzperiode der Makkabäer (160 v. übl. Zeitr.) ab gerechnet werden, sondern schon von der Hoheprieſterschaft der hasmonäischen Familie, die bis kurz nach Simon

---

5) Vgl. übrigens Frankel, Programm zur Eröffnung u. s. w. Breslau, 1854, über paläst. u. alexandrin. Schriftforschung S. 5 ff.

6) Vergl. Joma 5a u. Torath Kohan. zu St. סמיכה שירי מצה ist nichts anderes, als ein Gebot das nur halb und halb zum Opferdienste gehört; ebenso das im Talmudischen oft gebräuchliche שייר, wie. תנא ושייר, etwas ausschließen, was eigentlich doch aber nur theilweise dazu gehört, und ganz so ist auch das שיירי כנ"ה aufzufassen. — Die hier zurückgewiesene Auffassung ist, obschon sie allgemein angenommen wird, sehr gezwungen, und am allerwenigsten sprachlich zu rechtfertigen; man würde dann eher אחרון oder סוף כנ"ה erwarten. —

dem Gerechten hinauf reicht. „Mathatias, der Makkab. Vater, war Urenkel eines Hasmonäus, von dem diese Familie den Namen führte". Prid. 2, 187. —

Jedoch ist nicht in Abrede zu stellen, daß diese beiden Collegien, nämlich die eigentliche כנסת הגדולה und die שיירי כנ"הג zuweilen unter der allgemeinen Benennung אנשי כנ"הג zusammengefaßt wurden. Hillel erst (s. w.) bildete den Uebergang von der Synagoga magna zu dem Synhedrin, womit auch übereinzustimmen scheint, daß man von dieser (hillelischen) Zeit ab bis zur Zerstörung „die Gelehrten der 80 Jahre" רבנן דשמנים שנה[7] verstanden hat. —

Mit dieser Epocheneintheilung, namentlich deren zwei während des Tempelbestandes anzunehmen, stimmt auch die rabbinische Literatur an vielen Stellen überein; und genügt es hier nur folgende anzuführen. Der Midrasch kennt vier Schulhäupter, vom Beginn des zweiten Tempels an gerechnet, die eben so viel Epochen repräsentiren, von denen zwei auf die der Zerstörung vorangehende, und zwei auf die derselben folgende Periode fallen; und zwar 1) Esra, 2) Hillel, 3) Rabban Jochanan ben Saccai, und 4) R. Meir[8]). (Wajikr. rabba S. 146. ed. Frankf. a. O.) — Zur größern Erhärtung des bisher Gesagten, daß unter den Männern der Synagoga magna nicht blos Simon der Gerechte und Antigonus der Sochäer, sondern auch die ihnen folgenden זוגות bis Hillel excl. zu verstehen sind, verdient hier auch angeführt zu werden Schir rabba S. 32b s. v. שני שדיך[9]). — Daselbst kommt es nämlich darauf an, die hervorragendsten Männer anzuführen, und

7) Sabbat 15a. — Nach der Beraita ibid. הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן ק' שנה בסני הבית soll Hillel allerdings bereits 100 Jahre vor der Zerstörung Nasi geworden sein. Bevor er aber Ansehen und seine neue Lehrmethode, allgemeine Anerkennung gefunden, mochten wohl mehrere Jahre verstrichen sein; und so rechnete man von seiner angeblich 40jährigen Amtsthätigkeit nur noch die letzten 20 hinzu. —

8) חבורתו של עזרא ושל הלל ושל רבן יוחנן בן זכאי ושל ר' מאיר.

9) בתורת הראשונים אנשי כנסת הגדולה הלל ושמאי ורבן גמליאל הזקן בתורת האחרונים רי"ב"ז ור' אליעזר ור' יהושע ור' מאיר ותלמידיהן ע"אב"ז ועליהם הוא אומר חדשים וגם ישנים וגו' תש'. — Der scheinbare Widerspruch dieser mit der in vorangegangener Anm. citirten Stelle, daß nämlich hier die Kneßeth hagd. Hillel u. Schamai ישנים, während dort Esra und Hillel zu den חדשים gezählt werden, obschon beide Citate sich auf einen und denselben Vers stützen, ist dahin zu erledigen, daß hier blos vom Beginn des zweiten Tempels angefangen wird, und die zur Tempelzeit Lebenden ישנים, die aber nach der Zerstörung Lebenden חדשים heißen: hingegen wird in jener Midraschstelle schon mit Moses begonnen, weshalb auch die zur Zeit des zweiten Tempels Lebenden als חדשים bezeichnet sind. —

doch werden an die Mitglieder der großen Synagoge unmittelbar Hillel, Schamai und Gamliel I. gereiht. — Jose ben Joeser, Jehoschua ben Perachjah, Schimon ben Schetach u. A. wären sicherlich nicht übergangen worden, gehörten sie nicht selbst, ebenso wie Simon der Gerechte und Antigonus, zu den אנשי כנ"ג. — Endlich möge noch folgende Stelle, aus der die Richtigkeit der hier aufgestellten Behauptung nur noch deutlicher hervorleuchtet, erwähnt werden. — „Nahum, der לבלר (Librarius, Schreiber im Synhedrium), erzählt, er habe eine Tradition von R. Mescha, dieser von seinem Vater, dieser von den Sugot, diese von den Propheten als Halachah des Moses von Sinai, daß u. s. w.[1]). — (Peah 2, 6.) — Woher käme es, daß bei einer solchen sorgfältigen Erzählungsweise zwischen den Sugot und den Propheten die Mitglieder der großen Synagoge sammt und sonders ausgelassen sind? — Zugegeben, daß nach einer Lesearт in Ab. 1. 4 קבלו מהם Simon der Gerechte und Antigonus zu gleicher Zeit waren, so werden diese dennoch nirgends זוגות genannt, und wäre das auch der Fall, warum wird doch der eigentlichen Kneßet hagd., dieser langen Zwischenzeit, keine Erwähnung hier gethan? — Man wende nicht ein, daß dies eine kleine Ungenauigkeit von Seiten jenes Erzählers sei, denn dann hätte der Talmud (Nasir 56b) diese Lücke rügen müssen. Daß. wird nämlich in jener Erzählungsweise eine Lücke gefunden, und zwar Josua und Kaleb — letzterer wahrscheinlich ders. was sonst Sekenim Abot 1, 1 — woraus nun gefolgert wird, daß bei einer Traditionskette die Mittelglieder ausgelassen werden können[2]). — Diesen Schluß hätte man gewiß eher aus der Weglassung einer ganzen Epoche wie der der Kneß. hagd. gezogen. — Wenn hingegen die Sugot, wie oben erwähnt, einen integrirenden Theil der gr. Synagoge mit ausmachten, so war jener Wegfall nicht im Geringsten befremdend. — Denn ebenso wie man beim Abwärtssteigen in der Traditionskette blos die כנ"ג ohne die זוגות zu erwähnen brauchte, so auch umgekehrt beim Aufwärtssteigen.

Die mit der gr. Synagoge in enger Verbindung stehenden סופרים[3]),

---

1) אמר נחום הלבלר מקובל אני מר' מיאשה שקבל מאבא שקבל מזוגות שקבלו מנביאים הלכה למשה מסיני. — Ueber diese vereinzelte הל"ם in der Mischna s. w. —

2) על שמקחינא דמתאמרא בבי תלתא קדמאי ובתראי אמרינן מיצעי לא אמרינן ... ואלו יהושע וכלב לא קחשיב ש"מ.

3) Vgl. Frankel, Programm zur Eröffnung u. s. w. S. 4 ff. — Die in dieser Forschung das. Anm. 3 beigebrachte St. Sota 49 a מיום שחרב בה"מק שרו חכימיא למהוי כספרייא וספרייא כחזניא erklärt der Herr Verfasser, daß unter ספרייא die Exegeselehrer, Schrifterklärer, unter חזניא nach Sabbat 1, 3 eher die Jugendlehrer zu verstehen sind, also doppelt abweichend von Raschi das., der ספרייא

als deren erster ebenfalls Esra wegen seiner Benennung הסופר hingestellt wird, haben ein ähnliches Geschick auch darin gehabt, daß man aus eben solcher beobachteten Pietät gegen die Vorgänger, nämlich gegen die eigentlichen Sopherim, ihre Nachfolger פליטת ספריא = פליטת סופרים nannte, welche aber wiederum mit jenen schlechtweg סופרים

---

für Jugendlehrer מלמדי תינוקות hält. Gegen letztgenannte Erklärung und für Herrn Dr. Frankel dürfte folgende Midraschstelle besonders sprechen נאוו לחייך בתורים אלו סופרים ומשנים ומלמדי תינוקות (Schir rabba S. 13 v. צוארך), also חכימיא = משנים, חזניא = מלמדי תינוקות. — Daß aber hier die סופרים vor den משנים genannt werden, hat, obschon diese im Besitz umfassenderer Gelehrsamkeit sind, nichts Befremdendes, da sie sich mit der h. Schrift befaßten und deshalb den משנים bevorzugt werden. Vgl. auch Echa rabba Anf. רע שלא תחזיקו בשבר סופרים ומשנ'. — Doch dürfte sich noch eine andere, einfachere Erklärung jener Stelle (Sota 49a) finden. Nach jerusalem. Synhedr. S. 13 Ende 1. Cap. gab es nicht nur in dem großen Synhedrin von 71, sondern auch in den untergeordneten Gerichtshöfen von 23 Mitgliedern einen Aufseher, חזן, und einige Schreiber, Protokollführer, סופרים. — Die Stelle lautet nämlich והוא שיהא שם ב"ד של כ"ג וחזן וסופריהון ושמש. — Die Aufgabe des erstern war, nach jerusalem. Berach. (S. 21a Anf. 4. Cap.) zu urtheilen, die Discussion im Gelehrten-Collegium entweder selbst einzuleiten, oder wenigstens zu deren Beginn die Erlaubniß, das Wort zu ertheilen, während der תורגמן die Function hatte, die Discussion zu schließen, und dadurch die Sitzung aufzuheben. — Bei dem bekannten Streite zwischen R. Gamliel und seinen Gegnern heißt es nämlich ibid. עד שרינו כל העם ואמרו לר' חצפית התורגמן הפטר את העם, אמרו לר זינון החזן אמור התחיל, ואמר התחילו, ועמדו כל העם על רגליהם... — Vgl. auch babyl. Synhedr. 11b יחזן הסופר הלז. — Auch R. Meir wird wie bekannt öfter das Epitheton סופר beigelegt, der aber beide Functionen zugleich חכם וסופר verrichtete. — Diesem nach könnte unter חכימיא ספריא חזניא zu verstehen sein 1) die eigentlichen Syhedrial-Mitglieder, 2) die Protokollführer und 3) die Aufseher im Gerichts-Collegium. — Beiläufig sei hier bemerkt, daß die eben citirte St. jerusalem. Synhedr. S. 13 von Herrn Rapoport in seinem Werke ערך מלין Ant. אפטרא nicht ganz richtig aufgefaßt zu sein scheint. Das. wird nämlich die betr. Stelle auf folgende Weise erklärt אמרו לר' זינון החזן אמור, ור"ל אמור מאמר הרגיל בעת שנפטרים העם וכו'. — Herr Rap. scheint also den Chasan als einen einfachen Vorbeter angesehen zu haben, der weiter nichts zu thun hätte, als durch Tröstungen, Segensprüche u. dgl. die Gelehrten-Sitzung zu schließen, vielleicht auch zu eröffnen, was schon gezwungen ist. — Welch einen Sinn aber würde geben התחיל ואמר, nämlich der Chasan, und התחילו ועמדו?? — denn so müßte man nach Hrn. R. lesen. Ebenso ist nicht einleuchtend, woraus Hr. R. ibid. geschlossen, daß der Torgemon die Prophetenstellen, die der Chasan beim Schluß hebr. vorgetragen, in die Volkssprache übertragen hätte! — Der Sinn ist vielmehr nach dem Obgesagten einfach der: nachdem man den Torgemon die Discussion über die damals verhandelte Halacha תפלת הערב abzubrechen geheißen, sagte man zu dem Chasan אמור התחיל, er möge der Versammlung die Erlaubniß ertheilen, Einwendungen u. dgl. zu beginnen, was er auch gethan ואמר התחילו. —

heißen. — Wenigstens werden Megillat Taanit (Cap. 12) nach einer das. gegebenen Erklärung diejenigen Gelehrten so bezeichnet, die unter Alexander Janäus gelebt[4]). —

Schon in der Vorstellung, die man von der großen Synagoge hatte, welche als die unmittelbaren Nachfolger der Propheten galten — einige Propheten (s. w.) sollen sogar mit zu diesem Collegium gehört haben — ist es begründet, daß man die späteren Gelehrten von der Zeit Simon des Gerechten an, obschon sie ebenfalls zu jener Epoche gehörten, doch zuweilen von derselben zu trennen Veranlassung fand. Die כנ"ג hat man noch in der mischnaitischen Zeit als ein solches oberstes Gerichtscollegium angesehen, dessen Lehren und Institutionen nicht nur innerhalb sondern auch außerhalb Palästina's für ganz Israel entscheidend und bindend waren[5]). — Wie ganz anders aber verhält es sich mit der darauffolgenden spätern Zeit, von Simon Justus ab (ca. 220 ante, wenn nämlich Abot 1, 4 קבלו מהם zu lesen ist, wonach ab so der in der makkab. Zeit umgekommene Jose ben Joeser sein Schüler war). — Da zeigen sich bereits Spuren einer theilweisen Lossagung von der Autorität dieses höchsten Gerichtshofes. — In Egypten wurde ungefähr um jene Zeit die h. Schrift oder blos der Pentateuch ins Griechische übertragen; und wenn auch selbst für diese Uebersetzung der Septuaginta der palästinische Geist und die Halacha von Einfluß waren und hinein getragen wurden (Frankel, Vorstudien zur Septuaginta a. m. O.), so ist doch nicht zu leugnen, daß vorläufig in Egypten und später auch in den andern Ländern, wo die griechische Zunge geredet wurde, obschon noch nicht praktisch so doch theoretisch allmälig eine Ablösung vom Mutterlande, Palästina, vorbereitet wurde:

4) בשבעה עשר בי (באדר) קמו עממיא על פליטת ספריא והוה פורקן ... שכששידד ינאי להרוג את החכמים ... — Wahrscheinlich ist auch das in der 9. Eulogie der tägl. Gebete vorkommende פליטת סופרים auf diese Klasse von Sopherim, nämlich auf ihre Epigonen zu beziehen, was ebenfalls für die Existenz der Sopherim auch in späterer Zeit sprechen würde. —

5) Vgl. babyl. Synhedr. 88b. jerusal. Synhedr. zu Ende 1. Cap. und hierzu Tosifta Chagiga Cap. 2. — Letztere St. ist besonders deshalb wichtig, weil das א"ר יוסי בתחלה לא היה מחלוקת וכו', wie da der Zusammenhang zeigt, sich auf die den Sugot vorangegangene Zeit bezieht, wo nicht einmal betreffs der Semicha (Chag. 2, 2) eine Meinungsverschiedenheit entstehen konnte. — Daher ist es erklärlich, daß der Zusatz משרבו תלמידי שמאי והלל וכו', der im jer. und bab. Talmud (l. c.) steht, hier in der Tosifta fehlt. — Dies dürfte aber auch mit als Beleg dienen, daß es als der hohen Würde der Kneßet hagd. nicht entsprechend zu sein schien, wenn in diesem Collegium, das für ganz Israel maß- und gesetzgebend sein sollte, irgend eine Meinungsverschiedenheit stattgefunden. —

und ca. 70 Jahre darauf finden wir den Tempel zu Leontopolis gegründet. —

Aber nicht nur nach außen hin, sondern auch in nächster Nähe, sogar innerhalb des Gerichtshofes selbst zeigt sich dessen Ansehen und Autorität geschwächt; die sadduckäische und fast gleichzeitig die essäische Sekte machten sich geltend, und ein Bruch war unausbleiblich. — Von den Sadducäern ist es bekannt, daß sie bei den wichtigsten Priesterdiensten im Tempel, wie bei der Zubereitung des Reinigungswassers, des Räucherwerks am Versöhnungstage (Joma 2a. 53a), ferner bei Einsetzung des Wochenfestes (Menachot 65b) u. a. m. mit den andern Synhedrial-Mitgliedern im Streite waren, daß sogar zuweilen der Hohepriester ihrer Schule angehörte (das.). — Hinsichtlich der Essäer bemühten wir uns, in einem Aufsatze „die Essäer und ihre Gegner" nachzuweisen, daß sogar mehrere Schulhäupter (nach Chagiga 2, 2 נשיאים), Jose ben Joeser, Jehoschua ben Perachja und Jehuda ben Tabbai sich zum Theil essäischen Lehren zuwandten, wie auch, daß der Streit in Betreff der Semicha (Chagiga 2, 2) ein Principienstreit war, weshalb so viel Gewicht darauf gelegt wurde (vgl. auch jeruf. Synh. 17. 6). — Als nachher beide Secten, die sadducäische wie die essäische, in Verfall gerathen waren, mußte man beanstanden, selbst die genannten Schulhäupter ausdrücklich Mitglieder jener großen Synagoge zu nennen, und nur hie und da sind, wie oben ausführlicher nachgewiesen worden, noch Spuren anzutreffen, daß sie dennoch שיירי כנסת הגדולה sind. — Eine höchst auffallende Erscheinung, worüber wir jedoch durch das bisher Gesagte einige Lichtstreifen erhalten, ist, daß von Simon dem Gerechten an, dieser mit eingeschlossen, consequent einige Generationen hindurch gerade die vom Ref. bezeichneten שיירי כנ"ה insofern von der Sage nicht ganz makellos geschildert werden, daß fast sämmtlichen in der Mischna das. genannten נשיאים ungerathene Söhne oder Schüler zugeschrieben werden, von denen einige sogar besondere Religions-Sekten bildeten. — Noch auffallender aber ist es, daß wiederum fast all diesen Sagen ein augenscheinlicher Anachronismus zu Grunde liegt. — 1) Simon der Gerechte hatte nach Menachot (109b) einen Sohn, חוניו, der zu Alexandrien (Egypten) einen Tempel gegründet, während der Nachfolger Simons Onias II. und der Gründer jenes Tempels zu Leontopolis nach Josephus a. a. O. Onias V. ca. 150 vor üblicher Zeitrechnung war. — Bedenkt man noch, daß der Talmud Simon den Gerechten zum Zeitgenossen Alexander des Großen macht, so liegt zwischen Simon und diesem Onias mindestens ein Zeitraum von 130 Jahren. — 2) Antigonus der Sochäer wird (Abot di R.

Nathaan 5) als Lehrer zweier, in Folge eines mißverstandenen Ausspruches des Meisters abtrünnigen Schüler, Zaduk und Boethus, genannt, welche später als Stifter der sadducäischen Sekte galten. — 3) Jose ben Joeser hatte nach Baba batra 133b einen ungerathenen Sohn, der die Tochter eines in Diensten des Königs Janai stehenden Mannes geheirathet. — Mag dieser ינאי מלכא auch Jochanan Hyrkan (von 135—107 ante) sein, so ist doch der Anachronismus auf der Hand, da Jose ben Joeser mindestens 160 ante bereits todt war, der Sohn aber bei Lebzeiten des Vaters schon in reifem Mannesalter gewesen sein mußte, daß Letzterer an ihm die Entartung schon merken konnte, und ihn in Folge dessen enterbte. — Wie höchst unwahrscheinlich wäre es nun, daß die in Rede stehende Verheirathung erst einige und zwanzig Jahre darauf stattgefunden; ganz abgesehen davon, daß gewöhnlich unter ינאי מלכא Alexander Janai (st. 78 ante) zu verstehen ist, was die Kluft betreffs der Zeit noch bedeutend erweitern würde. — 4) Jehoschua ben Perachja wird (Sota 47a u. Sanhedr. 107b) als Meister des Stifters der christlichen Religion genannt. Da differirt die Zeit, wie schon von Vielen (Tosafot, Jochsin) bemerkt wurde, um mehr als 100 Jahre. — 5) Jehuda ben Tabai, nach der wahrscheinlichen Meinung (Chag. 16b) Schuloberhaupt, wird wenigstens (ibid. und jeruš. Sanhedr. 32a Anf. des 6. Cap.) ein Justizmord zugeschrieben. Und ist es höchst wahrscheinlich, daß das (Synhedr. 103a und Berachoth 17b) שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים[6]) auf die erst genannten vier Schulhäupter hinzielte. —

(Fortsetznng folgt.)

---

6) In diesen beiden citirten Stellen heißt es bekanntlich in den älteren Talmudausgaben בנן ישו ותבריו, welche drei Worte in spätern Ausgaben weggeblieben sind. — Uns scheint jedoch die Lesart des Aruch Art. קוח, wonach es in Synhedr. 103 heißt שמקדיח תבשילו בנן יבעם und in Berach. 17 שמקדיח תבשילו ברבים בנן מנשה, als die ursprüngliche und richtige, was auch in diese beiden Stellen gut hineinpaßt. — In ersterer werden nämlich diese Worte (Ps. 91) dem David in den Mund gelegt, womit er seinen Sohn Salomon gesegnet, daß die Theilung des israelitischen Reiches nicht schon zu seiner Zeit stattfinde, also Jorobam. — In letzterer werden blos biblische Personen angeführt אחיהשל האגי נחזי, woher käme es, daß man hier auf eine nachbiblische Person gerathen? — Es dürfte also eine umgekehrte Corrumpirung in den betr. Ausgaben älterer Zeit stattgefunden haben, und neuere Verleger, die blos diese corrumpirte Lesart kannten, fanden sich wie natürlich genöthigt, das בנן וכו' ganz wegzulassen. —

Recenſionen und Anzeigen.

Ueber die neueſten Erſcheinungen in der jüdiſchen Literatur.

Die neuen Erſcheinungen in der jüdiſchen Literatur folgen ſich ſo raſch auf einander, daß der beſchränkte Raum dieſer Blätter nur für eine kurze Vorführung derſelben genügt; wir verſuchen daher die wichtigſten Schriften mit der möglichſten Kürze zu beſprechen und nennen als ſolche zuerſt

מחברת מנחם, תשובות דונש עם הכרעות ר"ת

Dieſe für die hebr. Sprachwiſſenſchaft und Lexikographie intereſſanten Werke wurden von der Antiquarian Society in London, oder richtiger von Herrn Filippowsky edirt, denn dieſer Gelehrte iſt der geiſtige und materielle Adminiſtrator der ganzen Society, der Verarbeiter der Schriften, der Herausgeber, Druckherr, Correktor ꝛc.; die Functionen der Members of the committee, an deren Spitze Dr. Adler ſteht, haben wir noch durch kein geiſtiges Kennzeichen wahrgenommen. Sei es nun wie es wolle, ſo hat ſich die Wiſſenſchaft über die Leitung und Ausführung des Herrn F. nicht zu beklagen, und dieſem ſtrebſamen Manne verdanken wir die Edition zweier Werke in einer äußern Ausſtattung, auf die wir in Deutſchland bei der herrſchenden Theilnahmloſigkeit des jüd. Publikums gegen die hebr. Literatur verzichten müſſen. Den reichen geiſtigen Hülfsmitteln, die dem Herausgeber bei dem Machberet von Men. zu Gebote ſtanden, den verſchiedenen Handſchriften, beſonders den Vorarbeiten Blumenfelds, der ſchon vor vielen Jahren dieſes Werk zum Druck reif machte, verdanken wir einen ziemlich correkten und genauen Text, was bei den erſten Editionen alter Handſchriften eine Seltenheit iſt. Die abweichenden Leſearten der verſchiedenen Handſchriften ſind mit einer allzukleinlichen Genauigkeit angegeben, als wenn es ſich hier um die richtige Leſeart des Bibeltextes handelte. Schwierige und unverſtändliche Stellen hat der Herausg. in begleitenden Noten zu erklären geſucht, und die Irrthümer deſſelben finden ſich in einem Anhange zu Dunaſch verbeſſert. Wir erwähnen hier noch, daß die Erklärung des Her. S. 70, Note 130—132 nicht richtig iſt; Menachem führt die Stellen Jerem. 36, 10; Geneſ. 7, 13; 25, 20 als Beiſpiele der in der Bibel oft vorkommenden Parentheſen an, was die ſpätern Grammatiker מאמר מוסגר und Menachem hier חנה אחרי רבוי דברים נטה הענין לעניתו nennt.

Bei den Teſchubot Dunaſch und Hachraot ſtanden dem Herausgeber weniger Hülfsmittel zu Gebote, und die Handſchriften ſind

noch dazu ſehr corrupt, um ſo mehr müſſen wir die unter dieſen ſchwierigen Umſtänden ermöglichte Correktheit des Textes anerkennen. Da ſich der gedruckte Text viel leichter als der geſchriebene emendiren läßt, ſo wollen wir einige Emendationen, die zum Verſtändniß nothwendig ſind, hervorheben. In dem einleitenden Gedicht Vers 15 muß ſtatt des ſinnloſen פורים לו וסופת geleſen werden וסופו לעפרים; in dem nachfolgenden V. מקומט בקברים ולמחר; Vers 8 für כברים — כפרים. Unter אבות המבטא hat Dunaſch ſicherlich wie Dukes erklärt die ſieben Vokalzeichen verſtanden, worauf der nachfolgende Satz ſich auch richtig anſchließt: die Sprache iſt eingetheilt in Haupt-, Zeit- und Umſtandswort; nur iſt es auffallend, daß R. Tam S. 39 dem entgegen ſagt: ואבות המבטא אשר הם הפועלים. S. 9 Z. 6 von unten muß es heißen בנם בעבריית בועף, nämlich das chaldäiſche נם iſt das hebräiſche נעף. S. 25 hat der Herausgeber[1]) das Wort ושניהם bei R. Tam mit Unrecht auf שליחה und כליות bezogen, während er doch ſelbſt bemerkt, daß Menachem כליות richtig erklärt; Dunaſch führt aber nur dieſes Wort an, um Menachems unrichtige Ableitung zu beweiſen, und R. Tam ſagt, daß beide, Dunaſch und Menachem, worauf ſich das ושניהם bezieht, wohl recht haben; D. erkläre das Wort שליחה nach dem Sprachgebrauche der Miſchna und R. nach Onkelos; in dem corrupten Verſe von Tam iſt vielleicht כינם zu leſen. S. 52 fehlen bei D. Wurzel נבעה die Worte יפסיד ואינו כי אם פרץ; wie dieſer Satz abgedruckt iſt, iſt die Erklärung M.'s mit der von D. verwechſelt. S. 54 hat der H. die Worte von R. Tam mißverſtanden und daher ſehr mit Unrecht חוק in קל emendirt; Tam will nämlich ſagen, daß ולבקר בהיכלו nicht wie D. von dem Hauptwort בקר, Morgen, abgeleitet werde, weil von dieſem Hauptwort kein Zeitwort abgeleitet werden könne; keineswegs würde es aber anders als im Kal gebildet werden, während aber alle Zeitwörter von בקר in der Bibel nur im mischkal chasak vorkämen. Ebenſo falſch iſt die Emendation S. 76 von dem in allen Handſchriften richtig geſchriebenen נמוחתי in נוחתי, weil der Herausgeber ſtatt בהסירו geleſen hat. D. ſagt nämlich, das Mèm in מוח ſei rad. und führt als Beweis an, „daß ein Dichter, indem er die Mem für rad. hielt, in einem Gedichte נמוחתי ſagte — „ich führte dieſe Strophen an, ſagt D. am Schluſſe, um dir das gewichtige Zeugniß des Dichters vorzulegen, der meine Meinung begründet, daß das Mem in mesach rad. ſei". Wir begreifen nicht, wie der Her. die allerdings etwas corrupten Schlußworte nach ſeiner Emendation verſtanden hat.

1) Auch Herr Dukes gibt hier in dem Anhange eine falſche Erklärung.

Wir können ferner dem Herausg. nicht beistimmen, wenn er sich durch die Schreibfehler der Copisten bei Bibelcitaten zum Schlusse verleiten läßt: der Verfasser habe eine andere Lesart gehabt, was er z. B. S. 62 und 91 behauptet; Varianten, die sich aus den Erklärungen und Anwendungen des Verfassers nicht beweisen lassen, und auch nicht bei Norzi, Kennicott u. A. als solche angegeben sind, was alles bei den hier angeführten Stellen der Fall ist, sind sicher Abschreibefehler, die keine Berücksichtigung verdienen.

Wir bedauern, daß Herr F. nicht im Stande war sich die von den Schülern von Menachem und Dunasch fortgeführten kritischen und in der de Rossi'schen Bibl. sich befindenden Streitschriften zu verschaffen. Möge Herr Stern in Wien, der eine Abschrift von denselben besitzt, dieselben bald veröffentlichen und diesen Werken die letzte Vollendung geben.

Commentarien zu den fünf Megillot.

Von Jellinek, welcher fast jeden Monat die jüdische Literatur mit kleinen Liebesgaben beschenkt, sind in zwei Heften edirt: der Commentar von Samuel b. Meir zu Kohelet und dem Hohenliede, und ein von den Erklärungen Raschi's, S. b. Meir und Kara compilirter Commentar zu Esther, Ruth und den Klageliedern, aus einem Codex der Hamburger Stadtbibliothek, nebst einigen Fragmenten aus dem Lekach-Tob des R. Tobia ben Elieser zu den 5 Megillot, mit einem schönen Vorwort in deutscher Sprache, womit J. gewöhnlich seine Editionen beim Leser einführt. — Der Commentar von S. b. M. zu Kohelet und Hohel. ist ebenso einfach und klar wie sein Commentar zum Pent., und der Verfasser würde nicht zu verkennen gewesen sein, wenn auch sein Name nicht als Aufschrift stände; nur weicht er hier seltner von den wörtlichen und sprachlichen Erklärungen seines Großvaters, Raschi, ab, und zuweilen nimmt er sogar wörtlich dieselben auf. Raschi's Commentar zu Kohelet unterscheidet sich hauptsächlich von dem seines Enkels durch seine Verbindung des nüchternen Wortsinnes mit historischen Begebenheiten; entfernt man den Ueberschuß dieser hagadischen Zuthaten, so ist das Residuum die Erkl. von S. b. M. Von den Commentaren zu den drei andern Büchern ist besonders der zu Esther bemerkenswerth durch manche schöne überraschende Erklärungen. Der Commentar zu den Klageliedern ist der schon zweimal gedruckte Comm. von J. Kara, einmal in Konst., welche Ausgabe aber sehr selten ist (nach einer Notiz von Dukes im Orient 1849 befindet sich dieselbe

in Stuttgart), und im Jahr 1849 hat ihn Aſchkenaſi nach der Pariſer Handſchrift in ſeinem Schriftchen Dibre chachamim abgedruckt, und iſt die vorliegende Ausgabe nach jener an mehren Stellen zu verbeſſern. Im erſten Kapitel befinden ſich hier einige Stellen, die der Ausgabe von Aſchkenaſi fehlen.

Vorliegende Ausgaben laſſen nur den Wunſch übrig, daß Herr Jellinek auf die Correctheit des Textes mehr Sorgfalt verwendet, und ſtatt die unbedeutendſten Emendationen dem Leſer vorzuführen, etwas mehr für das Verſtändniß des Textes gethan hätte; ſo iſt es — wenigſtens dem Referenten — nicht verſtändlich, wie Luzzatto aus dem Koh.-Comm. S. 5 abnimmt, daß S. b. M. in 1. Chr. 12, 32 רעת geleſen habe, was J. S. X nach deſſen brieflicher Mittheilung ohne nähere Erklärung niederſchrieb; warum R. Tobia (S. 64) ſagt, daß in לא אצלחי die Alef ſtatt Ajin ſtehen? Sinnentſtellende Fehler im erſten Hefte ſind:

S. 8.	פותח	ſtatt	נקמץ
„ 19.	מחנה והולך	„	מחמעט והולך
„ 34.	מכל שורתו	„	חבל שדרתו
„ 63.	שץ במקום חיו	„	חיו במקום שץ
„ 66.	האלף במקום כף	„	הרא במקום כף

S. 40 heißt das ולשרות wohl ולשכב oder ולשכן. In den ſprachlichen Erklärungen hätte Herr J. mit den Punktationen nicht ſo geizen ſollen, und auch manchmal eine nützliche Hinweiſung geben dürfen, wie z. B. S. 35 a. Ende S. b. Meir hervorhebt, daß die Lamed in lahag. rad. ſei, gegen Menachem (das Wort ſelbſt erklärt er faſt mit derſelben Bezeichnung wie R. Tam קיבוץ עשיית ספרים). Befremdend iſt die Erkl. von Tobia (S. 67) ישקני יטהרני, וכן אמרו (ביצה יח) משיקין את המים-לטהרן, was dort in der Bedeutung von reinigen ein Pleonasmus wäre, und gerade umgekehrt heißt das talm. maschikin wie נשק in der Bibel küſſen; man muß nämlich unrein gewordenes Waſſer, um es zu reinigen, in einem ſteinernen Gefäße ſo in dem Reinigungsbad halten, daß das Quellwaſſer das unreine oben berührt, küſſet, „man läßt das Waſſer in einem ſteinernen Gefäße küſſen, um es zu reinigen“ iſt die richtige Ueberſetzung. X.

Berichtigung.

In Zunzens „Synagogal-Poeſie“ — deſſen beſter und brauchbarſter Theil die gramm. und lexikaliſchen Beilagen wären, wenn der gelehrte Verfaſſer ſie gemeinnütziger gemacht und die große Anzahl der Gelehrten

berücksichtigt hätte, welche die Schlagwörter, theils aus Unbekanntschaft mit dieser fremd gewordenen Literatur, theils weil sie nicht so glücklich sind alle Sidurim zu besitzen, nicht einmal aufsuchen, die Bedeutung der meisten barbarischen Wörter aber aus der bloßen Anführung nicht errathen können — wird S. 391 das Schlagwort עני aus einer Strophe im M. Triv. וחציו עציו לה׳ בתורת mit einem Fragezeichen eingeführt. Der Verf. scheint nur den angeführten Satz gesehen zu haben, denn sonst hätte er wohl wissen können, daß hier עניו für עצתו steht, und daß sich der Dichter dieses Wort dem talmudischen עטיו של נחש analog gebildet habe. Die Strophe ist die folgende:

נפשך צור יחליץ בשקוי צָרָיו
קרשהו כי לך הוא בו חֻצָיו
וחציו לה׳ בתורת עֲנִיו

S. 401 wird eine Stelle

להשמד מעל פני וסרוני

ebenfalls mit einem ? aus den Asharot von Saadia 46 unter dem Schlagwort וסרון aufgeführt, welches Wort sich an der bezeichneten Stelle nicht findet, und Z. scheint diese Handschrift falsch gelesen zu haben, es heißt da:

אובות וידעונים לא תלמדו
ומשאול בפחזותם הוסרו Y.

Inschriften des alten jüdischen Friedhofs in Wien. Beitrag zur Alterthumskunde Oestreichs von Ludw. Aug. Frankl. Wien 1855. XXII und 124 S., außerdem 8 S. unpaginirter Inhalt in 8°, nebst einem Motto von Moses Ibn Esra.

Der im Gebiete der Poesie gefeierte Herausgeber dieses interessanten Büchleins entspricht hier dem vom Hrn. Redacteur dieser Monatsschrift Jg. 1853. S. 285 bei Gelegenheit der Anzeige einer früheren Schrift desselben Verf.'s „zur Geschichte der Juden in Wien" ausgesprochenen Wunsche. Sämmtliche auf dem alten jüd. Friedhofe in der Wiener Vorstadt Rossau befindliche Grabschriften, soweit sie noch leserlich waren, 702 an der Zahl, welche der Vorstand der Wiener isr. Cultusgemeinde auf Veranlassung des Hrn. L. A. Frankl durch Hrn. S. G. Stern copiren ließ, sind hier in der Originalsprache mit diplomatischer Genauigkeit wiedergegeben; sie bilden nicht nur ein schätzbares Material zur Geschichte der Juden in Oestreich in den letzten drei Jahrhunderten,

ſondern liefern einen nützlichen Beitrag zur Grabſchriftenſtylkunde bei den Juden, ſowie auch über manche genannte Perſönlichkeiten dadurch allerlei Aufſchluß gewährt wird. — Die erſte Grabſchrift, eines Schalom ben Simon, iſt v. J. 1540, dann folgen noch 5 aus dem 16. Jahrh., worunter von einer Tochter des Abigdor Kara (wie der Herausg. S. XI vermuthet, eines Abkömmlings jenes berühmten Selichadichter Abigdor Kara); 314 Grabſchriften ſind von 1601—70, wo die J. aus Wien vertrieben wurden, worunter von R. Schabtai Hurwitz Sohn des ש"ל ה, von einem R. Sacharia halewi, der eine Synagoge mit Lehrhaus in Wien gründete, von R. Jacob oder Koppel Frankel (dem Stammvater der noch blühenden Familie „Frankel"). Eine Grabſchrift iſt von 1690, eine von 1695 (eines Venetianers mit dem Beiſatze ממגורשי אוסטרייך); 218 ſind von 1703—83, worunter die des mehrfach genannten Samuel Oppenheim, der ſich für Unterdrückung von „Eiſenmengers entdecktes Judenthum" verwendet hatte, ferner Samuel Bacharachs Sohn des חות יאיר, des hochberühmten R. Simſon Wertheimer (deſſen Grabſchrift faſt 3 Druckſeiten einnimmt); des R. Jechiel Glogau, Verf. des נור הקודש (eine Abkömmlingin deſſelben lebt noch in Dresden); der Sara Perera, Mutter des Diego de Aguilar, eines Abraham Sinzheim (vielleicht verwandt mit dem nachherigen Synhedrialpräſes in Paris R. David Sinzheim). Nun werden 130 meiſt kurze Aufſchriften mitgetheilt, ohne Jahreszahl, dann wieder 29 meiſt größere von 1707—83, worunter von Naphtali Wal, Abkömml. des angeblichen polniſchen Reichstagsmarſchall Saul Wal; von Juda Ephraim Sinzheim, auf deſſen Grabſchrift geſagt wird, daß er das verwüſtete Lehrhaus Raſchi's zu Worms habe reſtauriren laſſen. Am Schluſſe ſind noch 2 in Wieneriſch-Neuſtadt aufgefundene Grabſchriften (worunter eine von ס"ג לאלף הששי = 1303) beigegeben. — In der Einleitung deutet der Herausgeber den Werth und Nutzen „hiſtoriſcher Denkmale" aus der jüd. Vorzeit auf entſprechende Weiſe an, erzählt die Entſtehung der vorliegenden Epitaphenſammlung und gibt ſodann erläuternde Notizen zu 27 Grabſchriften. Daß es in alten Zeiten jüdiſche Klagefrauen gab, die bei Leichenbegängniſſen Lieder anſtimmten, iſt aus Bibel und Talmud genugſam bekannt; ob aber im J. 1740 bei Beerdigung der Mirjam Sara Gugenheim Frauen die Leiche begleiteten und Klagelieder ſangen, wie der Herausgeber aus der Grabſchrift Nr. 368 deduciren will, iſt fraglich. Der bezügliche Ausdruck iſt wohl vielmehr bildlich und ſoll blos angeben, daß die gedachte Frau „von den Töchtern Iſraels" ſehr beweint wurde. — Manche Druckfehler, beſonders in den Nummern der Grabſchriften, ſind zu verbeſſern, auch muß es S. XV anſtatt „Frie-

drich II." heißen „Friedrich I." Sonst ist die Ausstattung geschmackvoll und besonders der hebr. Druck sehr deutlich.

Dr. B. Beer.

Notizen.

Der Ursprung und die Entstehung der Opfer, denen eine allgemeine religiöse Idee, eine psychologische Nothwendigkeit zu Grunde liegen muß, weil sie durchgehends bei allen alten Völkern angetroffen werden und den eigentlichen Ausdruck der Gottesverehrung ausmachten, gehört zu jenen dunkeln Räthseln des menschlichen Geistes, deren vollkommene Lösung schwerlich je gelingen wird. Es hat diese Frage von jeher Theologen und Philosophen vielfach beschäftigt, ohne zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen; denn sowohl auf rationalistischem als supernaturalistischem Wege ist man auf unvermeidliche Hindernisse und Schwierigkeiten gestoßen. Allein das ist Thatsache, daß das Opfer zu der ältesten Art der Gottesverehrung gehört und bei allen Naturvölkern z. B. bei den Indianern in America u. dgl. noch immer im Gebrauche ist. Auch die Bibel stimmt damit überein, indem sie den Anfang der Opfer mit dem der Menschengeschichte fast gleichsetzt; die ersten Adamskinder, Kain und Abel, brachten nämlich das erste Opfer dar. — Eine alte in verschiedenen Versionen cirkulirende Sage im Talmud und Midrasch läßt dies sogar noch früher von Adam verrichten. Es ist diese Sage so wichtig, daß sie eine genaue ausführliche Betrachtung verdient, die zu manchem nicht unbedeutenden Resultate führen kann. Wir wollen darum die verschiedenen Berichte über das Opfer Adams einzeln in den folgenden Artikeln behandeln, da sie kaum aus einer Quelle geflossen sein dürften. Die Stellen Cholin 60a, Sabbat 28b, Midrasch Kohelet zu K. 1, 9 scheinen, weil sie die Sage kurz und einfach, ohne Beiwerk und Ausschmückung erzählen, der ursprünglichen Version anzugehören, und nehmen daher vorerst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. אמר ר"י: שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היתה לו במצחו שנאמ': ותיטב לה' משור מקרן מפרים וכו' מַקְרֵן כתיב[1]). R. Jehuda sagte: der Stier, den Adam als Opfer brachte, hatte ein Horn auf der Stirne,

---

1) Vergl. Aboda Sara 8a, Tosafot und En Jakob nebst den Commentatoren.

denn es steht geschrieben: Das wird dem Ewigen besser gefallen, denn der Stier (Adams), der Einhörnige und Hufgespaltene. Ps. 69, 32. Der Talmud läßt den Psalmisten mit der seltenen Construction משור פר auf das Opfer Adams anspielen, das im Momente der Schöpfung in seiner vollständigen Größe und Reife zur Welt gekommen und also zugleich שור und פר war (s. Raschi ibid.) — und auch nur ein Horn hatte, denn es steht geschrieben מקרן ohne ruhendes Jod, was also מַקְרָן nach der Form מַזְלֵג oder מִקְרָן gelesen werden muß — (vergl. den Commentar Rif zu En Jakob). Makrin nämlich kann hier nicht das particip des Hifil wie Mafris sein, weil beim Hifil das ruhende Jod nicht fehlen darf, darum erklärt es der Talm. als ein Substantiv und מַקְרִן oder מִקְרָן ist hier als Appositon zu Schor Par gebraucht. — Was aber dieses Monstrum, ein Stier mit einem Horne auf der Stirn, für ein Thier sei, darüber läßt uns der Talmud im Ungewissen. Einige identificiren es mit dem ebenfalls unbekannten Thachasch, das ebenfalls ein einhörniges Thier gewesen, gegenwärtig nicht mehr existiren und קרש geheißen haben soll. Vgl. Jeruschalmi Sabbat Ab. 2, 3 und Midrasch Kohelet: שורות תחשים רבי אבין אמר קרש היה שמה תני ר"ה קרן אחת היתה לו במצחו שנא' ותיטב וכו'. Offenbar aber hat der Talmud mit dem einhörnigen Stier das Einhorn gemeint, von dem die Alten so viele Wunderdinge erzählen, und dessen Existenz von vielen Naturforschern zugegeben wird. Doch ehe wir unsere Behauptung erhärten wollen wir in möglichster Kürze aus Rosenmüllers biblisch. Naturgeschichte Th. II. 190 und Winer's bibl. Wörterbuch s. v., wo man das hieher gehörige Material gesammelt findet, einige Stellen citiren. Die ältesten griechischen Uebersetzer geben das hebräische ראם (4. B. M. 33, 22. 5. B. M. 33, 17. Ps. 22, 22. Hiob 39, 9) durch Monokeros, Μονοκερως, Einhorn, welches nicht mit Rhinokeros, Nashorn, zu verwechseln ist[2]). Plinius VIII berichtet davon: Am Leibe ist es einem Pferde gleich, am Kopfe einem Hirsche, an den Füßen dem Elephanten u. s. w.; hat ein schwarzes Horn, das mitten auf der Stirne eine Elle lang hervorgeht. Man sagt es könne nicht lebendig gefangen werden. Ein späterer Reisender, der ein Einhorn in Mekka gesehen haben will, gibt davon eine von Plinius abweichende Schilderung. Dieses Thier hat die Farbe eines braunen Pferdes, einen Kopf wie ein Hirsch u. s. w., die Beine sind dünn, die Hufe der Vorderfüße sind gespalten und die Klauen ziegenartig. Pausanias nennt das Einhorn den äthiopischen Ochsen und Ktesias den wilden Esel, der in den indischen Gebirgen

2) Die Vulg. übersetzt Reem unicornu; Aquilas aber Rhinokeros. —

wohne. Auf den Ruinen von Perſepolis findet man noch heute das Einhorn häufig abgebildet. Nach der Lehre Zoroaſters iſt das Einhorn ein Symbol der ganzen reinen Thierwelt und darauf bezogen ſich alle die verſchiedenen Attribute die ihm beigelegt waren, ſo wie ſeine Geſtalt aus Theilen der nützlichſten und reinſten Thiere zuſammengeſetzt war. S. Creuzer Symbolik ꝛc. I. 219. — Offenbar hat hier auf unſere Sage von dem einhörnigen Opferſtiere des Adam eine perſiſche Anſchauung influirt, die im Einhorn oder äthiopiſchen Ochſen das Symbol der ganzen reinen Thierwelt verehrt, und das darum als ein für Adam beſonders paſſendes Opfer (obwohl die Bibel es nicht wegen der Seltenheit deſſelben zu den Opferthieren zählt) betrachtet wurde. Wir können hier den perſiſchen Einfluß genau erkennen, da urſprünglich die Sage blos lautete, daß Adam ein Opfer, wahrſcheinlich zur Sühne ſeiner Sünde gebracht, und zwar den aus der ſchaffenden Hand Gottes ſelbſt hervorgegangenen Urſtier: אר"י שור שהקריב אדם הראשון קרניו קודמות לפרסותיו, שנא' ותיטב לה' משור פר מקרין ומפרים. R. Jehuda ſagte: Der Stier, den Adam opferte, war der Schöpfungs- oder Urſtier, denn es heißt: das wird dem Ewigen beſſer gefallen denn der Stier (Adams) gehörnt und hufgeſpalten, d. h. der erſt gehörnt (mit den Hörnern früher aus dem Schooße der Erde hervorgegangen) und dann hufgeſpalten war, während bei den andern Thieren die Hörner lange nach der Geburt erſt wachſen. — Die dichtende Sage machte nun aus dem Opfer ein Einhorn und die vielgedeutete Bibelſtelle mußte auch dabei exegetiſch aushelfen, was hier, durch ein glückliches Wortſpiel möchte ich ſagen, gar leicht war. Monokeros iſt der griechiſche Name des Einhorns und der Talmud glaubte unter dem hebräiſchen מקרן das ihm ähnliche Monokeros, wo blos das Nun in מקרן[3]) anſtatt מנקרן ausgefallen ſein mag, gefunden zu haben; ein Verfahren, welches die Talmudiſten häufig anwenden. Vgl. Aruch s. v. מכר. הן. אפס. Freilich wird bei ſolchen fremdſprachlichen Erklärungen der Zuſatz: שכן קורין בלשון יון hinzugefügt; hier aber mag es deshalb nicht nöthig geweſen ſein, weil das hebräiſche קרן mit dem lateiniſchen corn-u und griechiſchen Keras, wie auch mit dem deutſchen Horn ſtammverwandt iſt. Monokeros mit מקרן ſind ſich ähnlich genug, um die Anſpielung der Hagada zu rechtfertigen, der oft ein noch ſo ſchwacher Anhaltspunkt genügt. — Vielleicht iſt das Wort מַקְרֵן oder Makron für Monokeros in das talmudiſche Idiom oder in die ſyriſche Sprache übergegangen,

3) Die alte Lesart im Talm. Aboda Sara iſt מַקְרֵן קרי; ſiehe Toſafot und die Erklärung des R. Mëir aus Lublin.

die bekanntlich sehr reich an griechischen Wörtern sind, und der Ausdruck מקרן war den Talmudisten so geläufig, daß sie auf dessen Abstammung hinzuweisen gar nicht nothwendig fanden. So leitet der Talm. Taanit 29a zu Jes. 22, 5 das hebräische Kir von dem aus dem Griechischen in das Syrische und Talmudische übergegangenen קירי = Kyrios, Herr, ab, ohne die Formel שכן קורין בלי יוני anzumerken[4]). — Im Allgemeinen gebrauchte der Talmud den Ausdruck קרש für Monokeros und Rhinokeros, d. h. für Einhorn und Nashorn, und die Schilderung von der außerordentlichen Größe des Keros des (asiatischen) Hochgebirges קרש טביא דבי עילאי paßt vollkommen zu den Beschreibungen der Alten, besonders des Ktesias, der das Einhorn, dessen Kopf dem eines Hirsches gleich ist, in den indischen Gebirgen wohnen läßt. Es ist darum leicht begreiflich, daß der Talm. das Einhorn den Hirsch des Hochgebirges, worunter das indische Hochgebirge, der Himalaya, gemeint ist, nennt. Die arabischen Schriftsteller geben auch eine solche furchtbare Beschreibung vom Einhorn, daß es täglich 300 Parasangen abweide und verwüste, daß ihm kein Thier noch Pfeil beikommen kann u. dgl., was mit dem Talm. Cholin 59b völlig übereinstimmt. Auch vom תחש sagt der Talm. Sabbat 28b aus, daß es ein Horn auf der Stirn gehabt habe und nennt es geradezu קרש, Einhorn, weil das Einhorn höchst selten gesehen wurde und die Alten kannten es auch nur aus Beschreibungen. Die Bemerkung des R. Mëir scheint daher richtig zu sein: תחש לא הכריעו אם מין חיה או בהמה הוא ולפי שעה נזדמן לו למשה וכו׳. Auch jetzt nehmen Naturforscher an, daß das Einhorn zu jenen Thiergenerationen gehört, die vom Erdboden verdrängt und fast ganz ausgestorben sind, wie z. B. das Nilpferd in Egypten. — Damit erklärt sich auch die weitere Debatte des Talmuds: ולפשוט מינה דמין בהמה הוא? כיון דאיכא קרש דמין חיה הוא וליה ליה אלה חדה קרן א״ל חיה הוא. — Hier versteht der Talmud jedenfalls mit קרש דמין חיה das Rhinokeros, das oft mit dem Monokeros verwechselt wurde. —

Rabbiner D. Oppenheim.

---

4) In Babylon wußte man, wie bekannt, nicht griechisch. Das Syrische gibt aber die griechisch aufgenommenen Wörter ganz und nicht mit Ausstoßung eines א u. dgl. wieder. Daher weder der einen noch der andern Combination beizustimmen sein dürfte. D. Red.

R. Jochanan ben Napcha.

Die paläſtinenſiſche Schule, zu deren ſpäteſten und berühmten Mitgliedern R. Jochanan ben Napcha gehört, reicht unter den Namen Soferim, Sekenim und Synhedrin bis in die ſchweigſame Zeit der vormaccabäiſchen Periode hinauf, ja ſcheint mit ihren erſten Wurzelfaſern ſchon an den Strömen Babels zu wurzeln. Trotz dieſes Alters aber überdauerte ſie, von R. Jochanan ben Saccai reconſtituirt, dennoch Tempel und Thron und glänzte unter dem Namen „Tanaim" wohl noch über 150 Jahre bis zum Lebensende des R. Jehuda hanaſi als eine leuchtende Sonne. Ja auch mit dieſem durch Gelehrſamkeit und Anſehen weit hervorragenden Lehrer erliſcht dieſelbe noch nicht. Denn nochmals leuchtet's nach deſſen Tode an dem verdüſterten Horizonte Paläſtina's licht und hell auf. Es iſt das Leben des R. Jochanan ben Napcha, in dem der Genius des jüdiſchen Geiſteslebens zum letzten Male auf geweihter Stätte in aller Schöne ſich offenbaret, bevor er nach Babylon überſiedelt — ein majeſtätiſcher Sonnenuntergang, ſo hell leuchtend, daß die Zeitgenoſſen des großen Rabbi an ſeiner Bahre betroffen ſtanden, als wäre ihnen die Mittagsſonne plötzlich verſchwunden (Moëd-Katan 25b). Iſt es ein Wunder, wenn auch wir, von dem Zauber der Ueberraſchung und der wirklichen Größe des Mannes wie gebannt, ſtehen bleiben, den ſtaunenden Blick an der impoſanten Erſcheinung weiden und die Hand ein wenn auch nur ſchwaches Bild derſelben zu entwerfen verſucht?

Der Abſchluß einer Periode und der Beginn einer neuen bietet dem Denker viel Anziehendes und Feſſelndes. Er lernt hier die geheimnißvollen Geſetze kennen, nach denen der in der Geſchichte waltende Geiſt handelt; er ſieht aus dem Geſchehenen

neues Leben entstehen; er gewahrt Ursache und Folge, Sein und Werden in ihrer engsten Beziehung, in ihrer Nothwendigkeit. Und doppelt anziehend ist es für den sinnigen Beobachter, wenn er am Scheidepunkte zweier Perioden einem Hochbegabten begegnet, der kraft seiner hehren Natur der neuen Zeit eine eigne Richtung vorschreibt. In R. Jochanan erblicken wir zum Theil einen solchen Heros. Hingestellt zwischen zwei der für's Judenthum so wichtigen Perioden, ein Kind der Tanaim, ein Vater der Amoraim, wirkte er auf den Lauf der neuen Periode bestimmend und nachhaltig ein und drückte ihr die Züge seines reichen Geistes so mächtig auf, daß sie nicht der Wechsel unzähliger Geschlechter, nicht der Lauf der Jahrhunderte zu verwischen vermochte. Ob es uns gelungen, diese zu sammeln und in Folgendem zu einem passenden Bilde zu vereinen, darüber entscheide der geneigte Leser.

R. Jochanan ward geboren 13—14 Jahre vor dem Lebensende des Nasi Simeon ben Gamaliel[1]). Schon im Mutterleibe ward er eine Waise von väterlicher Seite und beim Eintritt ins Leben verlor er auch die, die ihn geboren (Kidduſch. 31b). Nur die Liebe einer ältern Schwester konnte die Jahre seiner Kindheit verschönern, über die das sorgsame Auge eines

1) Vgl. Jebam. 64b. Dort wird auf Grund eines von R. Jochanan mitgetheilten Factums festgestellt, welche von zweien eine Ansicht des R. Simeon b. Gam. verschieden referirenden Beraitot die spätere sei, indem vorausgesetzt wird, daß R. Joch. sich nur der letzten Lebenszeit des Nasi habe erinnern können und daher diejenige Beraita, welcher jene Thatsache entspricht, die später gewonnene Ueberzeugung des R. Simeon b. G. enthalte (vgl. Raschi das.). Nun muß R. Jochanan zur Zeit jener Thatsache, da אין עידות לתינוק (Jer. Synhedr. 7, 2), bereits 13 Jahre alt gewesen sein. Er kann aber unmöglich ein viel höheres Alter damals gehabt haben. Denn hätte er z. B. bei dem Tode des Nasi 16 Jahre gezählt, und reichte also seine Erinnerung als gültiges Zeugniß 3 Jahre zurück, so hätte ja die von ihm berichtete Thatsache der Meinungsänderung des Nasi vorangegangen sein können und der dort geführte Beweis wäre nicht stichhaltig gewesen. — Wenn dagegen Joma 82b erzählt wird, daß die Mutter des R. Jochanan vor dessen Geburt an י"ר"ב vor Rabbi (R. Jehuda hanasi) erschienen, so geschah dies wohl, bevor dieser noch Nasi war, da ihm auch dann der Titel Rabbi gegeben wird, wenn von seiner vornasiatischen Zeit gesprochen wird (cf. jer. Sabb. 10, 5). Das שמעתי מהולבי אושא aber (Bab. batr. 28a) mit dem später es erklärenden מאן הולבי אושא ר' ישמעאל kann natürlich nichts anderes als ein mittelbares Hören bezeichnen, eben so wie das so oft vorkommende אמר ר' יוחנן משום ר"ש"ב", wofür d. Jeruſch. immer בשם hat. cf. Bab. batra 114b. Raſchbam sub voce אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה.

Großvaters wachte (Jer. Maaserot 1, 2). Sein Vater scheint Schmied gewesen zu sein, da er im babyl. Talmud בר נפחא (bab. Mez. 85b, Synhed. 96a, Ketub. 25b, Maccot 5b, Chol. 54b) und noch bezeichnender im jerus. (Rosch hasch. 2, 5 und Synhed. 1, 2) בן הנפח genannt wird, und hinterließ seinen Kindern ein nur mäßiges Vermögen.

Die Schönheit des Knaben und Jünglings war von seltener Art. Die Mittheilungen darüber sprechen mit wahrem Entzücken davon. „Ein Silberpokal, wie er aus der Hand des Künstlers hervorgeht, gefüllt mit Granaten, umkränzt mit Rosen, halb vom Sonnenstrahl geküßt und halb in Schatten gehüllt, das ist etwa ein Bild seiner Schönheit" (bab. Mez. 84a). „Der Alabasterglanz seines Armes war im Stande, ein dunkles Zimmer zu erhellen (Berach. 5b). Seine Augenbrauen hingen wie zwei Schleier über dem Augenpaare, dessen feueriger Blick von wunderbarer Wirkung war und wehe dem, den er zürnend traf. Ja er wäre als das Ideal des Schönen hingestellt worden, hätte ihm nicht später der Schmuck des Mannes, der Bart, gefehlt. Doch noch glänzender als den Körper hatte die Natur seinen Geist ausgestattet, der zeitig seine Schwingen regte und seinen himmelanstrebenden Flug begann. Denn sehr frühe finden wir den Jüngling zu den Füßen des größten seiner Zeitgenossen, des R. Jehuda hanasi, sitzen, der auch wie mit prophetischem Auge die künftige Größe seines jugendlichen Schülers voraussah[2]). Und gehörte auch dieser nach seinem eignen Geständniß (Cholin 137b) zu den schwächsten der Jünger dieses gefeierten Lehrers, so war doch der moralische Einfluß desselben auf ihn ein sehr bedeutender, indem sich in seiner edlen Seele eine hohe Begeisterung für das Studium und ein heiliger Eifer, ein würdiger Jünger dieses großen Lehrers einst zu werden und den tüchtigern Mitschülern nachzustreben, entzündete. So scheint es aus einer Aeußerung des R. Joch. (Jer. Beza 5, 2) hervorzugehen: „Wir haben es nur darum, sagt er, in der Gelehrsamkeit zu etwas gebracht, weil es uns vergönnt war, die Finger Rabbi's zu schauen".

Sowie den großen Mischnalehrer, wollte er auch den berühmten Beraita-Sammler, R. Oschaja, dessen Lehrhaus in Cäsarea war (Jer. Teruma 10, 2), hören. Er erzählt von ihm,

2) Vgl. Pesachim 3b, nach einem Referate.

daß er gleich dem scharfsinnigen R. Meir von den Zeitgenossen nach seiner Tiefe nicht erfaßt werden konnte; und vielleicht mag dieses die Veranlassung gewesen sein, daß er nur kurze Zeit dessen Vorträge anhörte[3]). Dagegen war R. Janai (nach jer. Ketub. 9, 5 u. Bab. batra 143a) einer seiner Hauptlehrer, den er auch sehr oft citirt[4]).

Auch Chiskia, Sohn des R. Chia, gehört zu seinen Lehrern, der die geistige Größe des jungen Mannes in ihrem ganzen Umfange bereits erkannte und anerkannte. „Der scheint mir ein höheres Wesen zu sein", rief er oft entzückt über den Scharfsinn des R. Jochanan aus (Sabb. 112b, Erub. 24a).

Wie glänzend indeß sich auch sein von Natur reich begabter Geist unter den berühmtesten Autoritäten seiner Zeit entfaltete, so stand er doch einst nahe daran, der Wissenschaft, deren Stolz er werden sollte, den Rücken zu kehren. Das kleine, väterliche Erbe war nämlich bereits während der Zeit der Jüngerjahre aufgezehrt, und, wie er sich später in süßer Rückerinnerung ausdrückte, für das Schöpfungswerk der vierzig Tage (Thora) das zur Schöpfung von sechs Tagen Gehörige hingegeben, und nun traten Sorge und Noth an den armen Jüngling heran mit der Frage: wovon leben? Noch ohne volles Bewußtsein dessen, was Drang seines Geistes und Neignng seines Herzens war, und darum auch ohne die Kraft, jenen beiden feindlichen Mächten der harmlosen Jugend in rechter Weise zu begegnen, ließ er sich fast willenlos von einem seiner Jugendfreunde, Ilfa, einem geistreichen, aber auch etwas zu frischen, lebhaften jungen Manne, verleiten, gemeinschaftlich das Studium mit dem Geschäftsleben zu vertauschen. Allein kaum war die neue Bahn betreten, als unser Jüngling die tiefste Reue über den gethanen Schritt empfand und sich seines höhern Berufes erst recht bewußt wurde.

Mit dieser bessern Kenntniß seiner selbst erwachte auch in ihm jene geistige Kraft, die mächtiger als äußere Verhältnisse und Umstände ist und mit den Hindernissen wächst. R. Jochanan kehrte zurück zur Wissenschaft, während Ilfa auf der

3) Vgl. Erub. 53a.

4) Auch ein Schüler des R. Jochanan hieß R. Janai, in j. T. (Berach. 3, 1 u. a. a. O.) ר' ינאי יעירא genannt. Wahrscheinlich ist dieser ein Enkel unseres R. Janai. Vergl. Pesikta de R. Kahana Cap. 17 (ר' ינאי בר' שמעון בר' ינאי).

neuen Bahn fortschritt und als sich die Freunde später wiedersahen — und es dürfte zwischen Trennung und Wiedersehen kein gar zu großer Zeitraum liegen, da Ilfa bei seiner Rückkehr noch immer ohne den Ernst des Mannes aufzutreten scheint (Taanit 21a) — stand R. Jochanan bereits an der Spitze eines Lehrhauses, hoher Ehren theilhaftig und von einer zahlreichen Jüngerschaft bewundert. Vor der aufgehenden Sonne seines Ruhmes erbleichte bald der Glanz aller palästinensischen Gelehrten, und selbst der Exilfürst (Nasi) R. Jehuda II., der gegen Gelehrte nicht eben allzu freundlich war (Bab. batr. 7b, jeruf. Synhed. 2, 6), beugte sich vor der Geistesgröße dieses Mannes (Rosch hasch. 20a, jer. Synhed. 2a). Ja R. Jochanan bezog sogar einen Ehrengehalt von dem Nasi-Hause, damit er seiner Stellung gemäß leben könnte (Sota 21a).

Fast mehr aber noch als Palästina tönte Babylon von seinem Ruhme wieder. Die würdigsten Söhne dieses Landes, an dessen wissenschaftlichem Himmel doch das leuchtende Doppelgestirn Rab und Samuel glänzte, pilgerten nach Tiberias [5]), der Stätte seines segensreichen Wirkens, um zu seinen Füßen die Worte der Weisheit und der Wahrheit zu vernehmen, und die berühmtesten und wohl die meisten seiner Jünger waren Babylonier [6]). Daher hören wir auch sein wärmstes Lob von babylonischem Munde ertönen, und das goldene Gewand der Sage, in das sein Leben und Wirken gehüllt worden, ist an den Gestaden des Euphrat und Tigris, nicht am Jordan gewoben [7]).

---

5) Tiberias war vielleicht auch seine Geburtsstadt, da er sich ihrer aus frühester Kindheit erinnert (Bab. batr. 91b). Wir finden R. Joch. auch oft in מעין (Jebam. 64b, bab. Kam. 99b, Cholin 96b), קסרין (Jebam. 65b) und ציפין (Ketub. 7a) lehrend auftreten. Häufiger und mehr als vorübergehend scheint er sich in צפורין aufgehalten zu haben. Jer. Beza 1, 1 heißt es, er habe darum Z. verlassen, weil er mit R. Chanina in halachische Streitigkeiten gerathen war.

6) Das Lehrhaus des R. Jochanan in Zeppharis hieß „das babylonische" (jer. Berachot 5, 1).

7) Vgl. Chagiga 15b (mit dem Tode des R. Joch. steigt kein Rauch mehr aus dem Grabe des Acher auf); babyl. Kama 117a (d. R. Kahana-Sage); Bab. batr. 75a (גל עצמות); bab. Mez. 84a u. Berach. 5b (die von Begeisterung überströmenden Schilderungen seiner Schönheit). Von alle dem schweigt der jeruf. Talmud und hat kein Wörtchen des Lobes für den großen Landsmann. Grund hierfür dürfte die frühe Abfassung des jer. Talmuds sein, zu der nach

Diese Verehrung und Begeisterung von Seiten der Babylonier wurde aber dem R. Jochanan nicht nur als berühmtem Lehrer und gefeiertem Zeitgenossen, sondern auch als vorurtheilsfreiem unparteiischem Manne gezollt, der den Babyloniern gegenüber der Abneigung der Palästinenser Gerechtigkeit und Anerkennung angedeihen ließ. Diese Abneigung floß einerseits aus der wie es scheint in Palästina verbreiteten Ansicht, daß, wäre die Betheiligung an der von Esra geleiteten Einwanderung eine allgemeine gewesen, der jüdische Staat eine andere Gestalt angenommen und ein anderes Schicksal erfahren hätte; — wollte doch aus diesem Grunde R. Simeon b. Lakisch einem Babylonier einst nicht die Hand reichen (Joma 9b)! — andererseits mochte es die Palästinenser gar tief verletzen, daß die Babylonier gerade in Hinblick auf jene, wie es scheint in der That aus der Hefe des Volkes hervorgegangenen Einwanderer, „durch deren Ausscheiden Babylon so rein wie das feinste Mehl geworden sein soll" (Kiddusch. 69b), edlern Blutes und reinerer Abstammung als jene sich rühmten und etwas hochmüthig auf sie herabsahen. Mochte doch der Babylonier Serri auf den Vorschlag seines Lehrers, R. Jochanan, sein Schwiegersohn zu werden, aus gedachtem Grunde nicht eingehen, was diesen auch empfindlich verletzte. „Unsere Lehre", sagte er zu dem stolzen Babylonier, „dünkt euch tadellos, aber unsere Töchter nicht. Glaubt ihr denn, daß Esra euch nicht noch Unwürdige genug zurückgelassen hat?" (Kidd. 71b). Hierauf gründet sich wohl auch der den Babyloniern oft gemachte Vorwurf des Stolzes, von dem ihnen R. Simeon ben Jochai nicht weniger als neun Maß (תשעה קבין) zuschreibt (Synhed. 24a). Außerdem mochten die Babylonier wohl auch an allgemeiner Bildung und äußerer Tournüre ihren Brüdern in Palästina, die durch ihre nur allzu nahe Berührung mit den Römern und Griechen von diesen hierin viel lernen konnten, erheblich nachstehen. Daher waren die babylonischen Jünglinge im gelobten Lande, bevor sie sich daselbst gewissermaßen palästinisirt hatten, vielfach die Zielscheibe des Volkswitzes und mußten für die mitgebrachte Naivität oft derb büßen. Sollen doch nach Jeruš. Berach. 2, 7, der so manches Anekdötchen hierüber zu erzählen weiß, die Pfeile

Jochasin (vgl. auch Maimonides' Einleitung zu Seraïm) schon R. Joch. den Anfang gemacht haben soll.

paläſtinenſiſcher Witzlinge R. Kahana ſo in Verzweiflung gebracht haben, daß er kurz nach ſeiner Ankunft wieder nach Hauſe zurückkehrte[8]).

Dieſer Ton der Geringſchätzung herrſchte auch in den paläſtinenſiſchen Lehrhäuſern vor, und Ausfälle wie „die närriſchen Babylonier" (הני בבלאי טפשאי) und noch heftigere, ſelbſt gegen die geiſtreichſten Söhne Babylons, waren etwas ganz Gewöhnliches. —

R. Jochanan ſehen wir gegen derartige geringſchätzende Anſichten und Aeußerungen mit Ernſt und Würde auftreten, die Tadler oft derb verweiſen und die Gelehrſamkeit der Babylonier anerkennen und loben. Sabbat 145b fährt er einen Jünger, der von den babyloniſchen Gelehrten ſpöttelnd ſagt: ſie kleiden ſich darum in ein auffallendes Gelehrtengewand, weil ſie eben nicht Gelehrte ſind, hart an, und nimmt dieſelben in Schutz. Succa 44a ſagt er, R. Kahana's Scharfſinn anerkennend, zu ſeinen Schülern: Ihr glaubt, euer ſei die Lehre, nein, ihr Eigenthum (der Babylonier) iſt ſie[9]). Von innerer Begeiſterung aber ſtrömt er über und iſt voll des höchſten Lobes, wenn er von Rab, dem Oberhaupte der ſuraniſchen Schule, ſpricht. Cholin 54a tritt R. Chia b. Joſeph einer Behauptung des R. Jochanan und R. Simeon b. Lakiſch mit der Bemerkung entgegen, daß Rab anderer Anſicht ſei. R. Sim. b. Lakiſch ruft gereizt aus: Immer und immer Rab! Wer iſt denn Rab? R. Jochanan aber, weit entfernt dieſe Empfindlichkeit zu theilen und auch nur die leiſeſte Spur von Neid zu fühlen gegen den höher geſtellten Babylonier, beſchwichtigt vielmehr den Zürnenden, indem er ſagt: „Erinnerſt Du denn

8) Es iſt bemerkenswerth, daß, während der babyl. Talmud in ſeiner R. Kahana-Sage den Paläſtinenſer R. Jochanan zum Helden derſelben macht, der paläſtinenſiſche Talmud in der ſeinigen dieſen ganz paſſiv ſein und den Babylonier R. Kahana handeln läßt. Echt orientaliſch iſt die Art, wie dieſer ſich nach jer. Berach. 2, 7 vor ſeiner Abreiſe von Paläſtina von R. Jochanan beurlaubt. „Meiner Mutter Söhne", klagte er ihm, auf die Paläſtinenſer hinweiſend, „höhnen mich; des Vaters Frau (Babylon) ehrt mich; wohin mich wenden?" Zu denen, die Dich ehren", antwortete der Gefragte, ohne auf die räthſelhaft klingende Frage näher einzugehen. Dem Jünger galt indeß dieſer Beſcheid als Erlaubniß zur Reiſe, die er auch bald antrat. Erſt ſpäter erfuhr R. Jochanan, was R. Kahana mit jener Frage gemeint und daß er heimgekehrt ſei.

9) Vgl. auch Cholin 45a, Jebam. 72a.

Dich nicht des berühmten Jüngers Rabbi's und R. Chia's, der vor diesen sitzen durfte, während ich stand? Das war ein Mann, in Allem ein Mann!" Voll tiefster Entrüstung verweist er es einem Babylonier, der auf seine Fragen, wer in Babylon Schul-Oberhaupt sei, antwortete: Aba Areka[1]). „Wie? Aba Areka nennst Du ihn?" versetzte R. Jochanan, „ich erinnere mich seiner aus jener Zeit, da er siebenzehn Reihen vor mir zu Füßen des R. Jehuda hanasi saß. Wie Feuerfunken sprühte es vom Munde des Jüngers zu dem Lehrer, und vom Munde des Lehrers zum Jünger; ich verstand kein Wort von alle dem, worüber sie disputirten, und Dir heißt er nur Aba Areka!" (Cholin 137b.) Fast dieselbe Hochachtung und Liebe zollte er dem Geistesverwandten und Landsmann des Rab, dem berühmten Samuel, dem Oberhaupte der Schule in Nehardea, dessen Antlitz zu schauen ihn einst so innig verlangte, daß er mit R. Simon b. Lakisch im Begriffe stand, nach Babylon zu reisen. Nur die aus religiösen und nationalen Motiven fließende Liebe zu dem angestammten Vaterlande, verbunden mit den Berufspflichten, vermochte ihn die Sehnsucht, den gefeierten Zeitgenossen wiederzusehen, unbefriedigt zu lassen (jer. Sabb. 6, 9).

Diese Huldigung, die R. Jochanan, der größte der Palästinenser, den großen Lehrern Babylons darbringt, sowie die strenge Unparteiligkeit, mit der er überhaupt die Gelehrten jenes Landes behandelt, stehen in engem Zusammenhange mit der wahrhaft erhabenen Ansicht, die er über die Würde der Wissenschaft und deren Träger hat und die in zahlreichen Kernsprüchen niedergelegt sind. Vor der Klarheit seines Blickes schwindet der Nimbus des Ahnenstolzes; selbst das priesterliche Gewand ist ihm nicht heilig, wenn es nicht von einem der Wissenschaft Würdigen und Kundigen getragen wird. „Besser ein Bastard, aber dem Gesetzesstudium treu ergeben, als ein Hoherpriester mit einer rohen Seele", ist seine Devise (jeruš. Horaj. 7, 7. Megilla 28a u. a. a. O.). Und man glaube ja nicht, daß diese Liebe zu den Wissenschaften sich nur auf den engen Kreis jüdischer Studien beschränkte, außerhalb dessen er etwa keine

1) So war der eigentliche Name des im Talmud vorkommenden Rab; Rab heißt Lehrer, und war der Ehrentitel des Aba Areka, par excellence Lehrer.

Geistesthätigkeit anerkannte. Er schätzte und achtete vielmehr jeden Gelehrten, welches Glaubens, welcher Nation er auch sein mochte. Wer ein Wort der Weisheit spricht, sagt er (Megilla 16a), und sei er auch ein Heide, verdient den Ehrennamen „Weiser".

Weil er aber dem Gelehrten einen so hohen Rang einräumt, so sind auch seine Ansprüche an ihn nach allen Seiten hin sehr groß. Ihm muß der Mann der Wissenschaft, diese nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich angemessen, repräsentiren. Der innern Würdigkeit muß auch das äußere Auftreten entsprechen. Jer. Synhed. 2, 6 tadelt er einen Gelehrten, der öffentlich sein Holz spaltete. Er nennt es eine Schmach für einen Gelehrten, wenn er in unanständiger Fußbekleidung sich öffentlich zeigt; er findet es sträflich an ihm, wenn sich Schmutz an seinen Gewändern findet, die er aus ethischen Gründen „Ehrenspender" nennt (Synhed. 94a).

Doch wie hoch er auch die Würde des Gelehrten anschlug, so war doch seine edle Seele frei von jeglichem Stolze, der ihm „Götzendienst, Verleugnung alles Edlen und Göttlichen" war (Sota 4b). Kaum bedarf es der Erwähnung, daß er seine Jünger wie Freunde behandelte und sie auch oft „unsere Freunde" (חבריו) nannte. Er freute sich mit ihnen in ihrer Freude, in ihrem Wohlbefinden (Schek. 3, 3), und nahm innigen Antheil an ihrem Schmerze (Berach. 5b). Selbst der Tadel, den er zuweilen gegen sie äußerte, war sanft und milde. Den Arbeiterstand achtete und ehrte er gar sehr. Freundlich sagte er (Cholin 54b) zu einem Handwerker, der, von ihm besucht, ehrerbietig vor ihm aufstehen wollte: „Setze Dich, mein Sohn, setze Dich; das haben Handwerker, zumal während ihrer Arbeit, nicht nöthig.

Diese Bescheidenheit war aber nur ein einzelnes Blümchen in dem reichen Kranze seiner Tugenden. Unter diesen prangte vor Allem die Gastfreundschaft, die ihm eben so heilig war, wie sein hoher Beruf im Lehrhause (Sabb. 127a); ein edles Mitgefühl mit den Leidenden, die er am Krankenbette mit trostreichen Worten und mit dem erhabenen Beispiel seiner Gottergebenheit beruhigte und stärkte. Denn er selbst war hart geprüft worden. „Dies ist mir von zehn Söhnen geblieben", rief er einst aus, einen Zahn von einem derselben vorzeigend, den er als ein heiliges Andenken aufbewahrte: ihm wurde der

herbe Schmerz zu Theil, zehn Kinder, alle seine männlichen Sprossen, im zartesten Alter hinwelken zu sehen. Ihn zierte bei der Größe seines Geistes das frömmste, kindlichste Gemüth, das im andächtigen Gebete zu Gott so gerne sich ergoß, und wie eifrig er auch studirte, das Stündlein des Gebetes durfte nicht versäumt werden. O, könnte man doch den ganzen Tag beten! sprach er oft, der gefeierteste der Gelehrten (jer. Sabb. 1, 2). Ihn zierte Menschenliebe in dem eigentlichsten Sinne. Einen Menschen beschämen, das dünkte ihm das Unedelste, das Unwürdigste. „Der Mensch sollte lieber des Feuertodes sterben wollen, als einem andern eine Beschämung bereiten", lautete sein Spruch (Berach. 43b u. a. a. O.). Es verletzte ihn tief, sah er Jemand durch grobe Späße oder sonst eine Weise von einem Andern beleidigt. Ja, er hielt solche Kränkungen für verwerflicher, als selbst Beeinträchtigungen an Geld, weil dieses sich ersetzen läßt, die Ruhe einer Stunde aber, dem Leben eines Andern geraubt, wohl nicht ersetzt werden kann. Darum heißt es ja auch, fügte er hinzu, bei den Verboten von Injurien: „Du sollst vor Deinem Gotte Dich fürchten", was bei Gesetzen gegen Uebervortheilungen fehlt (bab. Mezia 48b). Sein Wohlthätigkeitssinn begnügte sich nicht damit, nach Kräften der Noth abzuhelfen, sondern suchte auch dem Gefühle der Scham, welche die dem Armen geweihete Spende erzeugt, auf zarte Weise vorzubeugen[2]). Auch sind uns vielfach von R. Jochanan Ermahnungen zur Wohlthätigkeit in ernstem und im heitern Tone aufbewahrt, so das Wortspiel עשר בשביל שתתעשר (Reiche — und Du wirst reich). Seine Humanität kannte übrigens keine confessionelle Schranke. Ehrerbietig stand er gewöhnlich vor einem syrischen Greise auf (Kidd. 33), und seine Sklaven behandelte er mit einer Freundlichkeit, die in unsern civilisirteren Zeiten nicht gegen den freien Diener beachtet wird. Er aß nichts, das er nicht mit ihnen theilte, indem er mit Hiob (31) zu sagen pflegte: „Wer mich geschaffen, schuf er nicht auch sie, und hat Einer nicht uns all' im Mutterleib gebauet?" (j. Baba Kama 8, 4).

2) J. Schekalim 5, 15. Nach einer andern Lesart ist jedoch R. Jona dieser edle Wohlthäter.

(Schluß folgt.)

Aus den Vereinigten Staaten.

V.

Wie wohlwollend sich auch dieser Verfasser über Juden ausspricht, ist dem Ganzen dennoch nicht blos Leichtfertigkeit, sondern mehr noch die Absichtlichkeit der Stadt Newport Weihrauch zu streuen abzusehen.

Erstens: die Widersprüche zwischen dem eigentlichen Discourse und dem Anhange. Nach Ersterem hat Abraham Touro ein Kapital der Legislatur des Staates und der Municipalbehörde überlassen; nach dem Anhange aber 10,000 Pfund zur Aufrechterhaltung der Synagoge und des Begräbnißplatzes, und 5000 Pfund für die der Straße.

Ein leichter Einblick in das auf dem Stadthause in Newport befindliche Testament Abraham Touro's hätte den Geschichtsschreiber belehren müssen, wie der Verstorbene die Zinsen der 10,000 Pfund zunächst für eine vielleicht sich wieder bildende jüdische Gemeinde in Newport festsetzt, und nur so lange dies nicht der Fall die Municipalbehörde sowohl ersucht wie ermächtigt, aus diesen Zinsen etwaige Reparaturen zu bestreiten, den Ueberschuß aber zum Kapital zu schlagen. Im Jahre 1838, sechzehn Jahre nach des Erblassers Tode, mußte die Summe also wohl schon bedeutender sein.

Zweitens weiß nur der Anhang davon, daß der in New-York verstorbene Moses Lopez in Newport beerdigt worden.

Drittens ist der Schluß, daß die früheren Juden weder so viel Vermögen, noch Intelligenz und Unternehmungsgeist wie die später angekommenen besessen hätten, und auch nur von geringer Anzahl gewesen seien — weil sie so lange keine Synagoge gebauet — echt americanisch. Kirchenbauen ist die Hauptäußerung der americanischen Frömmigkeit und die Geistlichkeit sehr bemühet um die Erweckung derselben.

Das Bedauern, wie so gar wenig Material für die Geschichte der Juden in Newport aufbewahrt ist, hätte Pastor Roß zum Theil unterlassen können, dafür aber das vorhandene aufsuchen und benutzen mögen. Selbst die Traditionen der ältesten noch lebenden Leute in Newport, über den früher in Privatwohnungen abgehaltenen Gottesdienst der Juden, konnten erspart werden. Dieses hätte der Herr Pastor z. B. auch aus dem Werke „Life of President Ezra Stiles", welches gleich vorgebracht werden soll, erfahren können; schon im Jahre 1759 ging Revrd. Stiles mit den jüdischen Lehrern und Huzzan in Newport um.

Noch Anderes überlasse ich den geneigten Lesern zwischen den

Zeilen herauszulesen — und wende mich zu der Biographie des Präsidenten Stiles, deren Verfasser ebenfalls ein Geistlicher ist.

(Life of President Ezra Stiles by Pastor Holmes. Boston 1798.) Seite 85 ist — um das Jahr 1759 — von einem gelehrten Juden aus Saphet, der in Newport war, die Rede.

Seite 128. „Er — Revrd. Stiles — empfing in der That einiges Licht von den Juden in Newport, besonders von ihren Huzzans — so schreibt Pastor Holmes regelmäßig für Chasan — oder Lehrern, die er nach der Bedeutung der hebräischen Wörter frug".

S. 129. „Er — Stiles — ging einige Zeit mit dem Huzzan die Parade entlang spazieren, der ihm die wahre Bedeutung der hebräischen Buchstaben und Vocale gab — the true power of the letters and vowels. — Sein öfteres Beachten der jüdischen Synagoge machte den Wunsch in ihm rege, wenigstens soviel davon sich anzueignen, um ein Bischen in ihren Büchern lesen zu können. His frequent attendance with the Jews Synagogue increased his wish to posses at least so much of it, as to see a little into their books". —

S. 168. „Stiles machte nun Bekanntschaft mit Haym Isaac Carigal, einem jüdischen Rabbi, der erst kürzlich nach Newport gekommen. Da derselbe ein Mann von Beobachtungsgabe, Gelehrsamkeit und Intelligenz war, und sehr weite Reisen in der östlichen Hemisphäre gemacht hatte, war sein Gespräch unterhaltend und belehrend in gleich hohem Grade. (His conversation was highly entertaining and instructive.) Er war in Hebron geboren und daselbst und in Jerusalem erzogen." —

S. 192. „An der Jahresfeier der Zerstörung des Tempels — den 29. Juli 1772 — (also nicht in der gegenwärtig vorhandenen Synagoge, die erst in diesem Jahre gebauet und am Chanuka des folgenden Jahres eingeweiht wurde) beobachtete Dr. Stiles den Gottesdienst in der Synagoge. Begonnen wurde des Morgens um 7 Uhr und bis 12 Uhr fortgefahren. Der Platz vor der Bundeslade (Ark) war mit einem schwarzen Vorhang bedeckt und die Lampe ausgelöscht. Ein schwarz bedeckter Tisch stand vor der Taubah — ?תבה — und auf einer niedrigen Bank saßen der Parnas und der Huzzan. Die Gebete waren dem entsprechend traurig u. s. w."

Dann wird nur noch erzählt, wie schon bereits früher erwähnt, daß Revrd. Stiles mit dem Rabbi hebräische Briefe gewechselt, die dem Pastor Holmes nebst den anderen Schriften vorgelegen haben. Ohne Zweifel haben diese Papiere viel des Interessanten über die Juden in Newport enthalten, Pastor Holmes benutzt sie aber nur in so weit, als

er sie zu seinem Panegyrikus — dieses ist eigentlich mehr wie Biographie — auf Revrd. Stiles gebrauchen konnte.

Vieles in jeder Beziehung ganz Unbedeutende übergehend, wenden wir uns nun noch einem sogenannten Hauptwerke zu: History of Rhode-Island by Edward Peterson, Reverd. New-York. Taylor 1853. Auch dieses zeigt deutlich, wie selbst in der allerneuesten Zeit ein Referent die Geschichte behandelt.

Seite 101. „Im Frühjahr 1658 kamen Mardecai Campanall, Moses Panckocke, Levi und Andere, zusammen funfzehn Familien, von Holland nach Newport. Sie brachten die ersten drei Grade der Maurerei mit und arbeiteten darin in dem Hause Campanalls. Sie und ihre Nachkommen setzten es fort bis zum Jahre 1742. (Document der Familie N. H. Gould.) Wir haben dies angeführt aus dem Grunde, weil dieses als die älteste Körperschaft (Loge) in den Vereinigten Staaten zu betrachten ist." —

Gegen das Ende des Werkes heißt es: „In der Stadtamtskanzlei ist noch die Abschrift einer Urkunde über ein gewisses Stück Land, verkauft von Nathaniel Dickens an Mardecai Campanall und Moses Panckocke, zum Begräbnißplatz für die Juden. Diese Urkunde ist 28. Februar 1677 datirt. Daraus geht hervor, daß einige von den Nachkommen Abrahams eine Zuflucht gegen Druck und Verfolgung auf dieser Insel im Meere zu einer frühen Periode der Colonie gefunden haben. Es wird gesagt, schon im Jahre 1657. Wie lange vor der Erwerbung des Begräbnißplatzes? haben wir keine genauen Mittel festzusetzen. Die ersten Juden in Newport waren holländischer Abkunft, von Curassao, besaßen aber weder das Vermögen, noch die Intelligenz und den Unternehmungsgeist, welche diejenigen so außerordentlich auszeichneten — eminently distinguished — die sich später hier niederließen. Dies und auch die geringe Anzahl der ersten Juden erweist die lange Zeit zwischen ihrer ersten Niederlassung in Newport bis zur Erbauung der Synagoge. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie während dieser Zeit u. s. w. — wie früher, bei Roß — und es ist hier eine Tradition, daß sie von Anfang her öffentlichen Gottesdienst in ihren Privathäusern gehalten haben. Zwischen den Jahren 1750—60 kamen viele Familien von Vermögen und Auszeichnung in dieses Land aus Spanien und Portugal, und ließen sich in Newport nieder. Diese trugen viel zum geistigen und geschäftlichen Gedeihen der Stadt bei. Which contributed largely to the intelligence and commercial prosperity of the town etc."

Das Weitere ist wie schon hier der Schluß, den wir nur der

daran zu knüpfenden Bemerkungen wegen mittheilten, faſt buchſtäblich aus Roß' Discours abgeſchrieben.

Wir ſehen alſo wie der Herr Referent, da wo es ſich darum handelt der Stadt Newport die Ehre zu vindiciren, die erſte Maurerloge beſeſſen zu haben, ſogar Documente nachgeſehen hat, nachher aber nicht einmal ſich der darin vorkommenden Namen erinnert, wo die Zeit der erſten jüdiſchen Anſiedelung feſtgeſetzt werden ſoll!

Im Vorbeigehen drängt ſich hier uns noch die Frage auf: was wohl die ſpecifiſch-chriſtlichen Logen in Deutſchland zu dieſer von Juden nach America gebrachten Maurerei ſagen mögen? —

Von der Familie Touro wird noch Einiges mitgetheilt, und verfehlt Referent Peterſon auch dabei nicht, Beweiſe ſeiner Flüchtigkeit ſowohl, wie auch ſeiner Abſichtlichkeit zu geben.

Seite 179. „Revrd. Touro heirathete in Newport die Schweſter des verſtorbenen Moſes Hays von Boſton und hinterließ zwei Söhne und eine Tochter. Mr. Hays (hier ſoll es ſicher Mr. Touro heißen, wie aus dem Zuſammenhange hervorgeht) verzog von Newport bald nach dem Frieden und nahm ſeine Familie mit ſich. Einer der Söhne war der verſtorbene Abraham Touro, der in Boſton im Jahre 1822 ſtarb, ein großes Vermögen hinterlaſſend. Teſtamentlich hatte er zehntauſend Pfund zur Erhaltung der Synagoge und des Begräbnißplatzes, und fünftauſend Dollar für die Straße, in der ſie ſich befinden, beſtimmt.

„Der andere Sohn iſt Judah Touro Esqu. von New-Orleans. Es ſind einige Jahre her, als er 1000 Dollar zur Ausbeſſerung des Gebäudes der Redwood-Bibliothek beiſteuerte. Seine angenommene Vaterſtadt — his adopted city — (ich weiß nicht, was Referent Peterſon bei dieſer Bezeichnung gedacht hat: Newport war Judah Touro's, der da geboren wurde, wirkliche Vaterſtadt) hat ſeine edle Wohlthätigkeit, unberückſichtigend namhafte Unterſchiede, erfahren — has experienced his noble benefactions irrespective of denominatial distinctions — und hat er ſo ein Beiſpiel gegeben, das von Andersgläubigen — buchſtäblich Heiden: by Gentiles — nachgeahmt zu werden verdiente. Solch ein Individuum iſt ein Segen für die menſchliche Geſellſchaft, und verdunkelt Manchen, der durch ſeinen engherzigen Geiſt ſowohl ſich wie der Welt eine ſchwere Laſt iſt." (Such an individual is a blessing to society and throws into the shade many, whose niggardly spirit renders them a burden to themselves and to the world at large). —

Wer erkennet nicht aus dieſen Zeilen, wie es dem Referent Pe-

terſon weniger um die Anerkennung Judah Touro's als um Bloßſtellung irgend eines Gegners zu thun iſt? und dazu ge- oder richtiger mißbraucht man die Geſchichte! Wir wenden uns mit Widerwillen von ſolchem Treiben, und wollen nun zum Schluß noch das für die Geſchichte der Juden in America hieraus Reſultirende zuſammenſtellen.

Zur früheren geiſtigen und materiellen Entwickelung der Stadt Newport haben die Juden, wie allgemein anerkannt wird, bedeutend beigetragen. Sie gehörten auch mit zu den früheſten Einwohnern: ſpäteſtens zwanzig Jahre nach Begründung der Stadt, 1658, ſind ſchon Juden da, die eine Freimaurerloge bilden. Somit kann man auch auf eine mehrjährige, frühere Ankunft ſchließen. Verfolgte, mittelloſe Einwanderer werden wahrlich nicht zum Beginn daran denken, den Maurerorden einzuführen.

Auch die Angabe, daß die erſten Juden von Curaſſao nach Newport gekommen, muß, wenn ſich nicht anderweitige Beweiſe darüber vorfinden, bezweifelt werden. Um „Zuflucht gegen Druck und Verfolgung auf dieſer Inſel im Meere zu finden", wie Roß und Peterſon ſo emphatiſch hervorheben, brauchten die Juden keine Beſitzung der Holländer, die ſie weder drückten noch verfolgten, zu verlaſſen. Eher iſt wohl anzunehmen, daß dieſe Ankömmlinge Flüchtlinge aus Braſilien waren, das die Portugieſen im Jahre 1654 den Holländern abgenommen und die Juden ſofort vertrieben hatten. Dadurch wäre ſowohl die baldige Bildung der Loge, wie auch die ſchlechten Vermögensverhältniſſe der Flüchtlinge erklärlich. Irre ich nicht, ſo habe ich den Namen Campanelli unter den mit Aguilar nach Braſilien gezogenen Juden gefunden. Auch Juden deutſcher und polniſcher Abkunft ſcheinen ſchon bei den erſten Einwanderern geweſen zu ſein; die ſo früh vorkommenden Namen Moravia und Pollock laſſen es vermuthen; ſie hielten ſich jedoch wahrſcheinlich wie die Mehrzahl ganz zu dem ſefardiſchen Ritus. Es iſt wenigſtens gar keine Spur vorhanden, die das Gegentheil vermuthen ließe. Schon Biſchof Berkeley ſchreibt in einem Briefe kurz nach ſeiner Ankunft in Newport im Januar 1729: „Die Einwohner ſind ſehr gemiſchter Art, beſtehend aus vielen Secten und Unterabtheilungen derſelben. — Trotz ſo vieler Differenzen iſt hier weniger Streit wie anderswo wegen Religion, und lebt jeder in Frieden mit ſeinem Nachbar, welcher Ueberzeugung derſelbe auch angehören mag. Alle aber vereinigen ſich in dem einen Punkt: die engliſche Kirche für die zweitbeſte zu halten." —

Wahrſcheinlich enthielten die Briefe des Biſchofs Berkeley — es iſt der berühmte Idealiſt, von dem ſein Freund Pope rühmt, er beſäße

alle Tugenden, die nur in einem Menschen vereinigt sein könnten — der sich fast drei Jahre in Newport aufhielt, manche Mittheilungen über die Juden daselbst; sein Biograph fand aber keine Veranlassung, nach dieser Seite hin davon aufzunehmen.

Die späteren jüdischen Einwanderer brachten bedeutendes Vermögen mit und werden schon mehr beachtet. Sie scheinen nur aus Portugal gekommen und die Angabe Spanien und Portugal im Irrthum daher entstanden zu sein, wie wir ja auch unter Sefardim einen Juden aus Spanien oder Portugal verstehen. Moses Lopez wird ausdrücklich — siehe Leichenstein Nr. 13 — a native of Portugal genannt. Möglich, daß das große Erdbeben in Lissabon im Jahre 1755 die geheimen Juden zum Auswandern bewog. Daß um diese Zeit noch viele Juden im Geheimen in Portugal gelebt, wissen wir auch von anderswo. Der bekannte Abraham Furtado z. B. wurde auch in Lissabon im Jahre 1755 geboren.

Wiewohl der erste Act des Unabhängigkeitskrieges in Newport mit der Zerstörung der Kriegs-Schaluppe Liberty im Jahre 1769 schon begann, läßt sich dennoch die Bethätigung unserer Glaubensgenossen in diesem großen Drama nicht bestimmen. Lange Zeit war Newport ein Hauptschauplatz des Kampfes; auch deutsche Krieger, hessische Soldaten, Anspacher Chasseur und ein deutsches Regiment — wahrscheinlich Braunschweiger — lagen daselbst. Ich konnte trotz aller Mühe nicht einmal erfahren, ob Juden in den Reihen der Landeskämpfer (Provincials) mitgefochten haben. Selbst in einem Werke: Spirit of 76 in Rhode-Island by Benjamin Cowill. Boston 1850, wo die meisten Kämpfer namentlich angeführt sind, konnte ich hierüber keine Gewißheit finden; die Vornamen Abraham, Isaac, Jacob, David, Moses, Esra, Daniel u. s. w. können in America Christen so gut wie Juden angehören.

Nur Seite 194 wird in Colonell-Company ein Salomon Rophe angeführt, der wohl sicher wie sein Namensvetter Salomon Rophe, den im Jahre 1571 der Sultan Selim III. nach der Schlacht von Lepanto nach Venedig als Gesandten zum Friedensschluß schickte, ein Jude war.

Dieses ist jedoch gewiß, daß die Juden in Newport während dieses Krieges für ihr neues Vaterland große Opfer brachten. Wird auch von americanischen Historikern solches nicht direct zugestanden, so läßt es sich jedoch aus vielen Andeutungen herauslesen. So z. B. sagt Hildreth in seiner History of the U.-States Seite 102: „Eine große Anzahl der Kaufleute in den Haupthandelsplätzen der Colonien waren

offen feindselig, oder mindestens kühl gesinnt der allgemeinen Angelegenheit (des Freiheitskrieges). Die reichen jüdischen Kaufleute Newports können aber zu dieser Mehrzahl nicht gehört haben: wären sie sonst von den Engländern so hart behandelt worden, wie aus ihrem Wegziehen oder gar Flüchten in großer Menge wahrzunehmen ist?

Durch die ganzen Vereinigten Staaten sind die Bemühungen und Opfer Rhode-Islands während des Freiheitskrieges bekannt und anerkannt; — es geschieht auch genug, um sie nicht vergessen zu machen; — wäre es da nicht Pflicht für jeden wahren und wahrhaften Historiker, oder die Aufgabe für einen unsrer Glaubensgenossen, die Betheiligung der Juden an diesem Kampfe nachzuweisen? Ob mancher hämische Ankläger darin nun einen neuen Beweis der „im Juden befindlichen revolutionären" subversiven Richtung finden wird, braucht uns nicht zu kümmern: der americanische Unabhängigkeitskrieg war keine Empörung, sondern eine Abwehr gegen Gewalt und Unrecht.

Eben so wenig soll diese Nachweisung aus eitler Ruhmredigkeit und Prahlerei geschehen, wohl aber soll damit dargethan werden — und dies muß man immer wiederholen, da es immer wieder vergessen wird — wie die Juden überall, wo sie ein Vaterland finden, sich auch in der Stunde der Gefahr und des Kampfes als treue Söhne desselben erweisen.

Wir haben deshalb auch hier die innige Anhänglichkeit der Familie Touro an Newport, die sich selbst aus weiter Ferne thatsächlich äußerte, so ausführlich dargestellt. Es dürfte nur wenig Beispiele von Americanern selbst geben, die so ihre Liebe zu der verlassenen Geburtsstadt bethätigt hätten. Der wahre Mensch dankt aber am liebsten und reichsten da, wo auch der gehässigste Argwohn keine eigennützige Nebenabsicht unterlegen kann. n.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Präsidentur im Synhedrium.

Dr. J. Levy.

(Fortsetzung.)

Doch so weit [illegible] hervorgeht, während der [illegible] ganzen makkabäischen [illegible]

Frankel, [illegible] 8.

Dynastie der idumäischen Herodianer angesetzt hat. — Wenden wir uns nun zu den Mitgliedern der ursprünglichen und eigentlichen Kneßeth hagdola, deren Vorhandensein bereits in der biblischen Zeit, unter der Perserherrschaft ebenso unzweifelhaft, wie es andererseits erstaunlich ist, daß in Betreff deren Mitgliederschaft und Zeit eine Willkürlichkeit herrscht, die aller traditionellen Begründung entbehrt. — Dieser Umstand verdient nähere und so viel als möglich gründliche Untersuchung der betreffenden vorhandenen Quellen. — Die Zahl 120 für diese Mitgliederschaft und daß Esra der Urheber derselben ist, wird gewöhnlich nach talmudischen und Midrasch-Berichten mit solcher Gewißheit ausgesprochen, daß kein Grund daran zu zweifeln obzuwalten scheint — obschon, wie sich weiter zeigen wird, die berichteten Nebenumstände einander sehr widersprechen, die, wenn sie auch nicht ganz in Einklang gebracht werden können, jedoch nach genauer Sichtung einigen Aufschluß über die Entstehung der hie und da anzutreffenden Widersprüche zu geben geeignet sind. — — Die Abfassung der Gebete (שמנה עשרה) wird nach bab. Megilla 17b 120 Sekenim zugeschrieben, unter welchen auch einige Propheten כמה נביאים sich befunden haben sollen[1]). — Daß aber hier unter Sekenim die Mitglieder der Synagoge magna zu verstehen sind, leuchtet u. A. aus babyl. Berachot 33a deutlich hervor[2]). — Beide Stellen rühren von ein und demselben Autor, R. Jochanan her. — Der Hauptsache wie auch der Zahl 120 nach übereinstimmend, in Betreff eines Nebenumstandes jedoch hiermit in scheinbarem Widerspruch, berichtet der jerusalemische Talmud (Berachot S. 11a zu Nr. 4 Cap. 2), wonach ebenfalls 120 Sekenim, darunter jedoch einige

1) א"ר יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר. — Die das. vorangehende Beraita, wonach R. Gamliel II. di Jabne damit in Berührung gebracht wird, steht keineswegs hiermit in Widerspruch, indem dem R. Gamliel blos die Ordnung הסדיר י"ח על הסדר, wahrscheinlich auch die weitere Ausbildung zugeschrieben wird. Daß ihm die Autorschaft der später eingeschalteten Eulogie gegen die Sektirer, Minim, angehört, ist bekannt. — R. Gamliel beklagt sich gerade über die Ueberhandnahme des Delatorenwesens, מלשינים, in Folge welcher das Vermögen öfter confiscirt wird, wie auch über die Grausamkeit der Römer מלכות זדון zur Bestrafung allgemeiner Lasterhaftigkeit (vergl. Rabb. Ester Anf. S. 99d) . . . אבא גורין משום רבן גמליאל ... מן דסגון דלטוריא סגיין ממונהון דברייתא מתבזזה ... מן דאכעסון בניא חביביא עבדיהון קרם אבוהן דבשמיא אקים עליהון מלכא תנפא. — Es wird zwar das. auf Ahasverus und Haman angespielt, wer aber die Art der Hagadisten nur einigermaßen kennt, weiß auch, daß sie gewöhnlich ihre Zeitverhältnisse biblischen Personen zuzuschreiben pflegen, theils um größern Eindruck zu bewirken, besonders aber um sich nicht Gehässigkeit und Anklagen zuzuziehen. —

2) א"ר יוחנן אנשי כנה"ג תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדל'.

und achtzig Propheten, die Gebete abgefaßt haben[3]). — Daß man unter dem im babyl. Talmud (l. c.) sich befindenden כמה nicht einige und achtzig verstehen kann, ist wohl selbstredend, und müßte man — soll anders dieser Widerspruch ausgeglichen werden — unbedingt zu einer Emendation seine Zuflucht nehmen, daß nämlich in der babyl. Talmudausgabe das Wort שמנים fehlt, sie lautete nämlich ursprünglich שמנים וכמה נביאים. — Schon hieraus zeigt sich, wie wenig stichhaltig die Annahme des Maimonides (Einleitung zu Jad Hachsaka), und Abarbanel (Einleitung zu Nachlat Abot) ist, wenn beide die an vielen Orten als die letzten Propheten — Chaggai, Secharja und Malachi — Bezeichneten mit zur Kneßeth hagd. zählen, Maimonides sogar sich damit nicht begnügt und auch Chananja, Mischael und Asarja[4]) dazu rechnet. — Aber letztere kommen nicht einmal unter den zurückkehrenden Exulanten vor, und von den ersteren drei blos Chaggai und Secharja, die beim Wiederaufbau des Tempels (Esra 5, 1 ff.) prophezeit haben[5]). — Offenbar rührt die Bemühung, einige Propheten für die כנסת הגדולה zu haben, von dem im bab. Talmud sich findenden כמה נביאים her, was aber, wie oben zur Genüge nachgewiesen worden, durchaus einer Emendation bedarf. — Da aber nicht einige, sondern einige und achtzig Propheten dazu gehören, so ist mit jenen sechs oder gar nur drei Propheten nichts geholfen. — Ganz abgesehen davon, daß nach Abot 1, 1 die Propheten von den אנשי כנה"ג gesondert sind[6]).

Willkürlich ist ferner die gewöhnlich angenommene Zahl der von den Zeitgenossen des Esra zu jenem Collegium Gehörenden, deren Namen nämlich in der h. Schr. erwähnt sind. — Die beiden oben genannten Autoren, denen die späteren im Ganzen beipflichten, stimmen bei einzelnen Differenzen doch in der Zahl 12 überein. Jochasin zählt 17 her; vgl.

3) א"ר ירמיה מאה ועשרים זקנים ומהם שמנים וכמה נביאים התקינו את התפלה הזאת.

4) Wie aus babyl. Megilla 3a zu ersehen, sind diese 3 Zeitgenossen des Daniel nicht als die Propheten zu nehmen. Dort werden nämlich die Männer, welche nicht die Vision gehabt (Daniel 10, 7) für Chag. Secharja und Malach. erklärt; es wäre ja sonst viel leichter, darunter jene 3 Zeitgenossen zu verstehen. —

5) Allerdings wird hagadisch Esra mit Malachi identificirt, מלאכי זה עזרא (Megilla 15b), dann fehlt aber wieder Esra; dasselbe gilt von der Identificirung Malachi's mit Mardechai (das.). —

6) ונביאים מסרוה לא' כנ"הג'. Freilich hat Ab. di R. Natan (Cap. 1 Anf.) die quest. 3 Propheten als zwischen den נביאים und der כנה"ג stehend חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים אנשי כנ"הג קבלו מחגי זכריה ומלאכי, was sonst sehr auffallend wäre, nähmen wir nicht auch hier das Bestreben wahr, die 3 Propheten zu der Synagoge magna, wenn auch nur theilweise, zu zählen. —

[illegible] die Inschrift [illegible] der Zahl 120 [illegible] 2 Könige 24, 14 [illegible] 1000 [illegible] [illegible] —

[illegible] Erledigung [illegible] Zahl [illegible] Sollte ferner die Zahl 120 [illegible] auf traditionellen Sagen [illegible] — [illegible] der Annahme nicht zu [illegible], daß [illegible] als [illegible] Mitglieder der Synag. magna [illegible] in der h. S. sogar mit Namen aufgeführt werden, und zwar [illegible], daß die nächste Versammlung [illegible] Erklärung, daß man gleichsam als [illegible] sich dachte, eine solche [illegible] — Nehem. 10, 1—26 werden nämlich 83 [illegible] des Volkes, der Priester und Leviten genannt, welche zu einem Bunde zusammen traten und in einem schriftlichen und unterschriebenen Document mehrere für's israelitische Volk heilsame Institutionen zur weitern Befolgung niederlegten[8]). — Es

- - -

7) Das das. sich findende הכמה אלף gäbe keinen Sinn, da die h. S. ausdrücklich sagt החרש והמסגר אלף, wollte nicht der Talmud sich verwahren, daß man dieses אלף nicht etwa für „lehren", „lernen" nehme, weshalb er hinzufügt, daß dieses Wort auch hier die Zahl „tausend" bedeute, die denselben beigelegte Eigenschaft jedoch sei schon in den Namen selbst enthalten. —

8) Krochmal in einem trefflichen Aufsatz (Kerem chemed Heft V. S. 68 Anm.) macht zwar bereits auf diese Bibelstelle aufmerksam. Dieser Gelehrte stützt sich aber auf jerus. Megilla Cap. 1, wonach 85 Sekenim und einige und dreißig Propheten die Kneßeth hagd. ausmachen. Diese St. lautet eigentlich שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים — der gelehrte Kr. glaubt aber, um eine Uebereinstimmung mit bab. Megilla l. c. zu bewirken, für ומהם emendiren zu müssen ועמהם שלשים וכמה, was aber nicht nur gar nicht befriedigen könnte — denn dann stände im bab. T. für 35 blos כמה — sondern wie sich gleich zeigen wird durchaus nicht zulässig ist, da die Leseart ומהם auch durch andere Stellen hinlänglich verbürgt wird. Doch hierüber wie auch über den Widerspruch mit der vom Ref. oben citirten jerus. talm. St. s. w. — Daher bemüht sich auch Kr. nachzuweisen, daß Nehem. 10, 10 zwei Namen fehlen (was aber nicht durchaus nöthig), damit die Zahl 85 Sekenim herauskomme. Krochmals Belege, daß es noch beim Beginn des zweiten Tempels viele Propheten gegeben (Nehem. 6, 12. 14), sprechen eher gegen als für diese Ansicht. Diese

ist leicht begreiflich, daß man seinen Grund gehabt haben mochte, die in der h. S. ausdrücklich Genannten, im Gegensatz zu den andern als נביאים — hier so viel wie Männer aus der Prophetenzeit — zu bezeichnen.

Jedoch der mehr erwähnten jeruf. talm. Stelle Berach. 11a und der darnach vom Ref. vorgeschlagenen Emendation zu bab. Meg. 17b steht eine nicht minder competente Stelle entgegen, die besonders durch Uebereinstimmung mit andern hinlänglich verbürgt ist. — Die der Kneßeth hagdola ebenfalls zugeschriebene, überaus fruchtreich entfaltete Thätigkeit in Betreff der Fortsetzung, ja selbst Vervollständigung des Kanons, ist durchaus nicht zu bezweifeln (vergl. Baba batra 14b u. a. m.). — Die Bedenken, die man nach babyl. Megilla 17a bei der Abfassung oder Aufnahme in den Kanon betreffs des Buches Ester getragen[9]), werden im Midrasch (Rut rabba S. 39 s. v. והנה בועז) etwas ausführlicher mitgetheilt, was man ausdrücklich den Männern der gr. Synagoge in den Mund legt. Diese Stelle lautet nämlich: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו שהיו מצטערים על הפסוק הזה אלה המצות . . . אין נביא רשאי לחדש דבר עד שראויר הקב"ה עיתידם ומצאו אותה כתובה בתורה נביאים וכתובים . . . . —

Also 85 Sekenim und unter ihnen einige und dreißig Propheten. — Ganz so, auch in den Einzelheiten damit übereinstimmend, hat jeruf. Megilla Cap. 1: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים[1]). —

---

waren, wie Nehem. daf. zu ersehen, falsche Propheten, die zu den Samaritanern hielten und dem Tempelbau hinderlich waren. Daf. V. 7 נביאים העמרת ist ohne alle Schwierigkeit auf Chaggai und Secharja zu beziehen, die, nach Esra 5, 1, wirklich das Volk zum Wiederaufbau des Tempels ermunterten. — Ueberdies ist der talmudische Satz חגי זכריה ומלאכי סוף הנביאים (Joma 9 b u. a) mit solcher Bestimmtheit hingestellt, daß man nicht berechtigt ist, nach denselben noch andere Propheten anzunehen. (Vgl. jedoch Ps. 74, 9.) —

9) שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לחורות . . . כתבוני לחורות — Ersteres hält Ref. für Aufnahme in den Canon — abweichend von Raschi z. St. קבעוני לי"ט ולקריאה להיות ליל שם — letzteres für die eigentliche Abfassung, Niederschreibung. Der hier gebrauchte Ausdruck חכמים für כנ"הג hat durchaus nichts Befremdendes, vgl. oben Anm. 8 u. 9 זקנים für כנה"ג; werden ja auch (Joma 69b) die Propheten Jeremias und Daniel רבנן genannt; Ruth rabba 39d wird sogar für Gott רבן של יהודים gebraucht. —

1) Der bessern Uebersicht wegen mögen hier die oberwähnten Citate zusammengestellt werden: A) Bab. Megilla 17b sind 120 Sekenim und darunter einige Propheten die Verfasser der Gebete. — B) Jeruf. Berachot 11b 120 Sekenim und darunter einige und achtzig Propheten. — C) Midr. rabba Rut sub v. והנה בועז 85 Sekenim und darunter einige und dreißig Propheten, welche das Buch Ester canonisirt haben; ebenso D) jeruf. Megilla Cap. 1. —

jedoch Esra 2, 2 und Nehem. 7, 7, woraus man die Zwölfzahl genommen zu haben scheint. — Alle aber suchen, um die Zahl 120 zu completiren, die dazu fehlenden Mitglieder in den nach hagadischer Auslegung (Gittin 88a)[7] genannten חרש ומסגר (2. Könige 24, 14), jedoch gab es deren 1000 (das.); überdies werden diese blos bei der Exilirung, nicht aber bei der Rückkehr nach Palästina genannt. —

Eine andere, besonders nach der oben citirten jerus. talm. Angabe ins Auge springende Frage — die weiter einigermaßen Erledigung finden wird — ist, woher man zu der bestimmten und doch unbestimmten Zahl שמנים וכמה, die (s. w.) oft wiederkehrt, kommt? Sollte ferner die Zahl 120 ganz aus der Luft gegriffen sein, blos auf traditionellen Sagen beruhend? — Ref. glaubt sich daher in der Annahme nicht zu täuschen, daß unter שמנים וכמה נביאים alle diejenigen Mitglieder der Synag. magna zu verstehen sind, die in der h. S. sogar mit Namen aufgeführt werden, und zwar bei einem Faktum, das die nächste Veranlassung gegeben haben mochte, dem ersten Collegium, das man gleichsam als Prototyp für die auch später wirkende כנסת הגדולה sich dachte, eine solche Ausdehnung und Wirksamkeit beizumessen. — Nehem. 10, 1—26 werden nämlich 83 Oberste des Volkes, der Priester und Leviten genannt, welche zu einem Bunde zusammen traten und in einem schriftlichen und unterschriebenen Document mehrere für's israelitische Volk heilsame Institutionen zur weitern Befolgung niederlegten[8]). — Es

---

7) Das das. sich findende וכמה אלף gäbe keinen Sinn, da die h. S. ausdrücklich sagt החרש והמסגר אלף, wollte nicht der Talmud sich verwahren, daß man dieses אלף nicht etwa für „lehren", „lernen" nehme, weshalb er hinzufügt, daß dieses Wort auch hier die Zahl „tausend" bedeute, die denselben beigelegte Eigenschaft jedoch sei schon in den Namen selbst enthalten. —

8) Krochmal in einem trefflichen Aufsatz (Kerem chemed Heft V. S. 68 Anm.) macht zwar bereits auf diese Bibelstelle aufmerksam. Dieser Gelehrte stützt sich aber auf jerus. Megilla Cap. 1, wonach 85 Sekenim und einige und dreißig Propheten die Kneßeth hagd. ausmachen. Diese St. lautet eigentlich שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים — der gelehrte Kr. glaubt aber, um eine Uebereinstimmung mit bab. Megilla l. c. zu bewirken, für ומהם emendiren zu müssen ועמהם שלשים וכמה, was aber nicht nur gar nicht befriedigen könnte — denn dann stände im bab. T. für 35 blos כמה — sondern wie sich gleich zeigen wird durchaus nicht zuläßig ist, da die Leseart ומהם auch durch andere Stellen hinlänglich verbürgt wird. Doch hierüber wie auch über den Widerspruch mit der vom Ref. oben citirten jerus. talm. St. s. w. — Daher bemüht sich auch Kr. nachzuweisen, daß Nehem. 10, 10 zwei Namen fehlen (was aber nicht durchaus nöthig), damit die Zahl 85 Sekenim herauskomme. Krochmals Belege, daß es noch beim Beginn des zweiten Tempels viele Propheten gegeben (Nehem. 6, 12. 14), sprechen eher gegen als für diese Ansicht. Diese

ist leicht begreiflich, daß man seinen Grund gehabt haben mochte, die in der h. S. ausdrücklich Genannten, im Gegensatz zu den andern als נביאים — hier so viel wie Männer aus der Prophetenzeit — zu bezeichnen.

Jedoch der mehr erwähnten jerus. talm. Stelle Berach. 11a und der darnach vom Ref. vorgeschlagenen Emendation zu bab. Meg. 17b steht eine nicht minder competente Stelle entgegen, die besonders durch Uebereinstimmung mit andern hinlänglich verbürgt ist. — Die der Kneßeth hagdola ebenfalls zugeschriebene, überaus fruchtreich entfaltete Thätigkeit in Betreff der Fortsetzung, ja selbst Vervollständigung des Kanons, ist durchaus nicht zu bezweifeln (vergl. Baba batra 14b u. a. m.). — Die Bedenken, die man nach babyl. Megilla 17a bei der Abfassung oder Aufnahme in den Kanon betreffs des Buches Ester getragen[9]), werden im Midrasch (Rut rabba S. 39 s. v. והנה בועז) etwas ausführlicher mitgetheilt, was man ausdrücklich den Männern der gr. Synagoge in den Mund legt. Diese Stelle lautet nämlich: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו שהיו מצטערים על הפסוק הזה אלה המצות . . . אין נביא רשאי לחדש דבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה נביאים וכתובים . . . —

Also 85 Sekenim und unter ihnen einige und dreißig Propheten. — Ganz so, auch in den Einzelheiten damit übereinstimmend, hat jerus. Megilla Cap. 1: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים[1]). —

---

waren, wie Nehem. das. zu ersehen, falsche Propheten, die zu den Samaritanern hielten und dem Tempelbau hinderlich waren. Das. V. 7 נביאים העמדת ist ohne alle Schwierigkeit auf Chaggai und Secharja zu beziehen, die, nach Esra 5, 1, wirklich das Volk zum Wiederaufbau des Tempels ermunterten. — Ueberdies ist der talmudische Satz חגי זכריה ומלאכי סוף הנביאים (Joma 9 b u. a) mit solcher Bestimmtheit hingestellt, daß man nicht berechtigt ist, nach denselben noch andere Propheten anzunehen. (Vgl. jedoch Ps. 74, 9.) —

9) — שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות . . . שלחה . . . בהבוני לדורות — Ersteres hält Ref. für Aufnahme in den Canon — abweichend von Raschi z. St. קבעוני ליט"ט ולקריאה להיות ליל שם — letzteres für die eigentliche Abfassung, Niederschreibung. Der hier gebrauchte Ausdruck חכמים für כנ"הג hat durchaus nichts Befremdendes, vgl. oben Anm. 8 u. 9 זקנים für כנה"ג; werden ja auch (Joma 69b) die Propheten Jeremias und Daniel רבנן genannt; Ruth rabba 39d wird sogar für Gott רבן של יהודים gebraucht. —

1) Der bessern Uebersicht wegen mögen hier die oberwähnten Citate zusammengestellt werden: A) Bab. Megilla 17b sind 120 Sekenim und darunter einige Propheten die Verfasser der Gebete. — B) Jerus. Berachot 11b 120 Sekenim und darunter einige und achtzig Propheten. — C) Midr. rabba Rut sub v. והנה בועז 85 Sekenim und darunter einige und dreißig Propheten, welche das Buch Ester canonisirt haben; ebenso D) jerus. Megilla Cap. 1. —

Hier also wieder einige und dreißig, während oben einige und achtzig Propheten. Suchen wir nun zu ermitteln, wodurch man zu dieser — ebenso wie oben einige und 80 — halb und halb bestimmten Zahl einige und 30 gekommen, und diesen wiederum den Namen Propheten beizulegen. Betrachten wir aber genauer die gewöhnliche Annahme, daß nämlich in der h. S. 12 Namen der כנסת הגדולה vorkommen, so beruht sie offenbar auf Esra 2, 2, woselbst 11 Häupter ראשים der zurückkehrenden Exulanten zu finden sind, dazu noch Esra selbst. Die das. Genannten treffen wir fast bei sämmtlichen Autoren, die mehr oder weniger über die Kneß. hagdola sprechen, als Mitglieder jenes Collegiums an. — Jedoch hat man übersehen, daß jene 11 ראשים nur einen Theil der Exulanten, während Esra selbst in Verbindung mit andern Volkshäuptern einen andern Theil derselben zurückgeführt haben. — Rechnet man nun zu jener Elfzahl die in Esr. Cap. 8 V. 1—16 genannten ראשי אבות dazu, so ergibt sich nach dem masoretischen Texte[2]) die Zahl 36, mit Esra 37 Volkshäupter ראשים. — Sollten wir nicht auch hier berechtigt sein anzunehmen, daß man diese unter den שלשים וכמה נביאים verstanden habe, ebenfalls deshalb, weil sie in der h. S. ausdrücklich genannt werden? —

Für die Feststellung des Kanons wird bekanntlich Esra an verschiedenen Orten als Urheber angesehen, wie ihm auch das Verdienst um Verbreitung der Erklärung und Verständniß der h. S. zugeschrieben wird (vgl. Esr. 7, 8. Nehem. 8, 1 ff. Baba batra 15a. Bereschit

---

Der Kürze wegen werden wir im Verfolg bezeichnen A durch B. M. — B durch J. B. — C durch M. R. — und D durch J. M. —

2) Esr. Cap. 8 V. 5 fehlt unbedingt einer, ebenso das. V. 10. — Wir gestatten uns hier beiläufig darauf aufmerksam zu machen, daß nach unserm Dafürhalten Herr Dr. Zunz in seiner sonst mit vieler Umsicht gearbeiteten Bibelübers. hinsichtlich oben angedeuteter Defecte eine kleine Unrichtigkeit begangen. — V. 5 lautet nämlich im masoret. Texte . . . מבני שכניה בן יחזיאל ועמו. — V. 10 . . . ומבני שלומית בן יוסיפיה ועמו. — Der gedachte Gelehrte übersetzt nun V. 5 „Von den Söhnen . . .: Schechanjah Sohn Jachsiels" (durch die Punkte nach „Söhnen" deutet Hr. Z. das Fehlen eines Namens an). — V. 10 „Und von den Söhnen Schelomith: Ben Josiphiah". — Abgesehen davon, daß nicht gut einleuchtet, daß, wenn in V. 10 Ben Josiphiah ein Eigenname ist, ebenso in V. 5 „Ben Jachsiel" ein Eigenname sein könnte, und also gar kein Name zu fehlen brauchte, so müßte ja außerdem schon V. 3 auf die Spur führen, daß nach שכניה in V. 5 drei Worte ausgefallen sind. Denn in V. 3 wird שכניה durch מבני פרעש näher bezeichnet, was bei andern nicht geschieht, so muß unzweifelhaft auch שכניה in V. 5 ebenfalls eine nähere Bezeichnung .... מבני gehabt haben. Nun fehlt das מבני und außerdem noch zwei Namen, in V. 10 fehlt ein Name vor בן. —

rabba Cap. 36 u. a. m.). Hingegen gilt Nehemias in der h. S. als an der Spitze derjenigen ſtehend, die neue Inſtitutionen, wie einige Sabbatgeſetze, Verbot der Miſchehen, mehrere Geſetze betreffs der Opfer und Zehnten eingeführt, wie auch unter ſeiner Repräſentation das treffliche Gebet (daſ. Cap. 9) gehalten wurde (vgl. Nehem. a. a. St. und Sabbat 123b). — An der Spitze jener 37 wird ausdrücklich Eſra, an der Spitze der 83 Nehemias genannt (vgl. Eſr. 7, 1 und Nehem. 10, 2). Wir wären dieſemnach berechtigt, die 37 Häupter als die Genoſſenſchaft des Eſra, während die 83 als die Genoſſenſchaft des Nehemias zu bezeichnen. — Nun hielt man einerſeits daran feſt, daß die Genoſſenſchaft des Nehemias, wo eine förmliche Conſtituirung eines Collegiums angedeutet wird, das aus jener 83 Zahl beſtand (vgl. auch M. R.), als der Beginn der כנסת הגדולה anzuſehen iſt (dazu kam noch, daß die meiſten Namen der 37 unter Eſra auch unter den 83 des Nehemias wieder zu finden ſind, man vgl. blos Eſr. 2, 2. 8. mit Nehem. 10, 1—28), andererſeits aber auch daran, daß die 37 unter Repräſentation des Eſra die kanoniſchen Bücher geordnet und vervollſtändigt haben. Wie leicht war es nicht, nun die Combination von der Zahl 120 zu erhalten! Wo es ſich alſo um den Kanon handelt, wie die Aufnahme des Buches Eſters u. dgl., iſt Eſra mit ſeinen Genoſſen die שלשים וכמה נביאים[3]), ſo in M. R. und J. M.[4]), wo es ſich hingegen um Feſtſtellung der Gebete handelt, iſt das Collegium unter Nehemias die שמנים וכמה נביאים, ſo in J. B. und B. M. —

(Fortſetzung folgt.)

Recenſionen und Anzeigen.

טעם זקנים קבוץ חבורים וכתובים ושירים בעניני החכמה והאמונה והמדע.
Aus verſchiedenen Handſchriften geſammelt und herausgegeben von Elieſer Aſchkenaſi aus Tunis. — Frankfurt a. M.

3) Will man jedoch an beiden betr. Stellen, nämlich M. R. und J. M., anſtatt ומהם leſen ועמהם שלשים וכמה נביאים, um nicht einen ſtrikten Widerſpruch mit B. M. zu haben, ſo hätte Ref. auch nichts dagegen; jedoch dürfte es höchſt unwahrſcheinlich ſein, daß beide Stellen gleich corrumpirt ſein ſollten. —

4) Es ſoll hier aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß die Zahl שלשים וכמה auch anderswo wiederkehrt, und wie es ſcheint als ganz unbeſtimmte Zahl, womit nicht ſo genau zu nehmen, ſo z. B. jeruſ. Jebamot S. 60a zu Ende ... זכור ר' בשלשים וכמה זקנים שהיו מתריסין נגד ר' הושעיא ברבי. —

alle Tugenden, die nur in einem Menschen vereinigt sein könnten — der sich fast drei Jahre in Newport aufhielt, manche Mittheilungen über die Juden daselbst; sein Biograph fand aber keine Veranlassung, nach dieser Seite hin davon aufzunehmen.

Die späteren jüdischen Einwanderer brachten bedeutendes Vermögen mit und werden schon mehr beachtet. Sie scheinen nur aus Portugal gekommen und die Angabe Spanien und Portugal im Irrthum daher entstanden zu sein, wie wir ja auch unter Sefardim einen Juden aus Spanien oder Portugal verstehen. Moses Lopez wird ausdrücklich — siehe Leichenstein Nr. 13 — a native of Portugal genannt. Möglich, daß das große Erdbeben in Lissabon im Jahre 1755 die geheimen Juden zum Auswandern bewog. Daß um diese Zeit noch viele Juden im Geheimen in Portugal gelebt, wissen wir auch von anderswo. Der bekannte Abraham Furtado z. B. wurde auch in Lissabon im Jahre 1755 geboren.

Wiewohl der erste Act des Unabhängigkeitskrieges in Newport mit der Zerstörung der Kriegs-Schaluppe Liberty im Jahre 1769 schon begann, läßt sich dennoch die Bethätigung unserer Glaubensgenossen in diesem großen Drama nicht bestimmen. Lange Zeit war Newport ein Hauptschauplatz des Kampfes; auch deutsche Krieger, hessische Soldaten, Anspacher Chasseur und ein deutsches Regiment — wahrscheinlich Braunschweiger — lagen daselbst. Ich konnte trotz aller Mühe nicht einmal erfahren, ob Juden in den Reihen der Landeskämpfer (Provincials) mitgefochten haben. Selbst in einem Werke: Spirit of 76 in Rhode-Island by Benjamin Cowill. Boston 1850, wo die meisten Kämpfer namentlich angeführt sind, konnte ich hierüber keine Gewißheit finden; die Vornamen Abraham, Isaac, Jacob, David, Moses, Esra, Daniel u. s. w. können in America Christen so gut wie Juden angehören.

Nur Seite 194 wird in Colonell-Company ein Salomon Rophe angeführt, der wohl sicher wie sein Namensvetter Salomon Rophe, den im Jahre 1571 der Sultan Selim III. nach der Schlacht von Lepanto nach Venedig als Gesandten zum Friedensschluß schickte, ein Jude war.

Dieses ist jedoch gewiß, daß die Juden in Newport während dieses Krieges für ihr neues Vaterland große Opfer brachten. Wird auch von americanischen Historikern solches nicht direct zugestanden, so läßt es sich jedoch aus vielen Andeutungen herauslesen. So z. B. sagt Hildreth in seiner History of the U.-States Seite 102: „Eine große Anzahl der Kaufleute in den Haupthandelsplätzen der Colonien waren

offen feindselig, oder mindestens kühl gesinnt der allgemeinen Angelegenheit (des Freiheitskrieges). Die reichen jüdischen Kaufleute Newports können aber zu dieser Mehrzahl nicht gehört haben: wären sie sonst von den Engländern so hart behandelt worden, wie aus ihrem Wegziehen oder gar Flüchten in großer Menge wahrzunehmen ist?

Durch die ganzen Vereinigten Staaten sind die Bemühungen und Opfer Rhode-Islands während des Freiheitskrieges bekannt und anerkannt; — es geschieht auch genug, um sie nicht vergessen zu machen; — wäre es da nicht Pflicht für jeden wahren und wahrhaften Historiker, oder die Aufgabe für einen unsrer Glaubensgenossen, die Betheiligung der Juden an diesem Kampfe nachzuweisen? Ob mancher hämische Ankläger darin nun einen neuen Beweis der „im Juden befindlichen revolutionären" subversiven Richtung finden wird, braucht uns nicht zu kümmern: der americanische Unabhängigkeitskrieg war keine Empörung, sondern eine Abwehr gegen Gewalt und Unrecht.

Eben so wenig soll diese Nachweisung aus eitler Ruhmredigkeit und Prahlerei geschehen, wohl aber soll damit dargethan werden — und dies muß man immer wiederholen, da es immer wieder vergessen wird — wie die Juden überall, wo sie ein Vaterland finden, sich auch in der Stunde der Gefahr und des Kampfes als treue Söhne desselben erweisen.

Wir haben deshalb auch hier die innige Anhänglichkeit der Familie Touro an Newport, die sich selbst aus weiter Ferne thatsächlich äußerte, so ausführlich dargestellt. Es dürfte nur wenig Beispiele von Americanern selbst geben, die so ihre Liebe zu der verlassenen Geburtsstadt bethätigt hätten. Der wahre Mensch dankt aber am liebsten und reichsten da, wo auch der gehässigste Argwohn keine eigennützige Nebenabsicht unterlegen kann. n.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Präsidentur im Synhedrium.

Von Dr. J. Levy.

(Fortsetzung.)

Doch so weit über die שיירי כנסת הגדולה, deren Existenz Ref., wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, während der letzten Zeit der griechisch-syrischen und der ganzen makkabäischen Herrschaft bis zur

Dynastie der idumäischen Herodianer angesetzt hat. — Wenden wir uns nun zu den Mitgliedern der ursprünglichen und eigentlichen Kneßeth hagdola, deren Vorhandensein bereits in der biblischen Zeit, unter der Perserherrschaft ebenso unzweifelhaft, wie es andererseits erstaunlich ist, daß in Betreff deren Mitgliederschaft und Zeit eine Willkürlichkeit herrscht, die aller traditionellen Begründung entbehrt. — Dieser Umstand verdient nähere und so viel als möglich gründliche Untersuchung der betreffenden vorhandenen Quellen. — Die Zahl 120 für diese Mitgliederschaft und daß Esra der Urheber derselben ist, wird gewöhnlich nach talmudischen und Midrasch-Berichten mit solcher Gewißheit ausgesprochen, daß kein Grund daran zu zweifeln obzuwalten scheint — obschon, wie sich weiter zeigen wird, die berichteten Nebenumstände einander sehr widersprechen, die, wenn sie auch nicht ganz in Einklang gebracht werden können, jedoch nach genauer Sichtung einigen Aufschluß über die Entstehung der hie und da anzutreffenden Widersprüche zu geben geeignet sind. — — Die Abfassung der Gebete (שמנה עשרה) wird nach bab. Megilla 17b 120 Sekenim zugeschrieben, unter welchen auch einige Propheten כמה נביאים sich befunden haben sollen[1]). — Daß aber hier unter Sekenim die Mitglieder der Synagoge magna zu verstehen sind, leuchtet u. A. aus babyl. Berachot 33a deutlich hervor[2]). — Beide Stellen rühren von ein und demselben Autor, R. Jochanan her. — Der Hauptsache wie auch der Zahl 120 nach übereinstimmend, in Betreff eines Nebenumstandes jedoch hiermit in scheinbarem Widerspruch, berichtet der jerusalemische Talmud (Berachot S. 11a zu Nr. 4 Cap. 2), wonach ebenfalls 120 Sekenim, darunter jedoch einige

1) א"ר יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר. — Die das. vorangehende Beraita, wonach R. Gamliel II. di Jabne damit in Berührung gebracht wird, steht keineswegs hiermit in Widerspruch, indem dem R. Gamliel blos die Ordnung הסדיר י"ח על הסדר, wahrscheinlich auch die weitere Ausbildung zugeschrieben wird. Daß ihm die Autorschaft der später eingeschalteten Eulogie gegen die Sektirer, Minim, angehört, ist bekannt. — R. Gamliel beklagt sich gerade über die Ueberhandnahme des Delatorenwesens, מלשינים, in Folge welcher das Vermögen öfter confiscirt wird, wie auch über die Grausamkeit der Römer מלכות הזו zur Bestrafung allgemeiner Lasterhaftigkeit (vergl. Rabb. Ester Anf. S. 99d) . . . אבא גורין . . . מן דאכעסון בניא משום רבן גמליאל . . . מן דסנון דלטוריא סגיין ממונהון דברייתא מתבזה . . . חביבא עבידיהון קדם אבוהן דבשמיא אקים עליהון מלכא חנפא. — Es wird zwar das. auf Ahasverus und Haman angespielt, wer aber die Art der Hagadisten nur einigermaßen kennt, weiß auch, daß sie gewöhnlich ihre Zeitverhältnisse biblischen Personen zuzuschreiben pflegen, theils um größern Eindruck zu bewirken, besonders aber um sich nicht Gehässigkeit und Anklagen zuzuziehen. —

2) א"ר יוחנן אנשי כנה"ג תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדל'.

und achtzig Propheten, die Gebete abgefaßt haben[3]). — Daß man unter dem im babyl. Talmud (l. c.) sich befindenden כמה nicht einige und achtzig verstehen kann, ist wohl selbstredend, und müßte man — soll anders dieser Widerspruch ausgeglichen werden — unbedingt zu einer Emendation seine Zuflucht nehmen, daß nämlich in der babyl. Talmudausgabe das Wort שמנים fehlt, sie lautete nämlich ursprünglich שמנים וכמה נביאים. — Schon hieraus zeigt sich, wie wenig stichhaltig die Annahme des Maimonides (Einleitung zu Jad Hachsaka), und Abarbanel (Einleitung zu Nachlat Abot) ist, wenn beide die an vielen Orten als die letzten Propheten — Chaggai, Secharja und Malachi — Bezeichneten mit zur Kneßeth hagd. zählen, Maimonides sogar sich damit nicht begnügt und auch Chananja, Mischael und Asarja[4]) dazu rechnet. — Aber letztere kommen nicht einmal unter den zurückkehrenden Exulanten vor, und von den ersteren drei blos Chaggai und Secharja, die beim Wiederaufbau des Tempels (Esra 5, 1 ff.) prophezeit haben[5]). — Offenbar rührt die Bemühung, einige Propheten für die כנסת הגדולה zu haben, von dem im bab. Talmud sich findenden כמה נביאים her, was aber, wie oben zur Genüge nachgewiesen worden, durchaus einer Emendation bedarf. — Da aber nicht einige, sondern einige und achtzig Propheten dazu gehören, so ist mit jenen sechs oder gar nur drei Propheten nichts geholfen. — Ganz abgesehen davon, daß nach Abot 1, 1 die Propheten von den אנשי כנה"ג gesondert sind[6]).

Willkürlich ist ferner die gewöhnlich angenommene Zahl der von den Zeitgenossen des Esra zu jenem Collegium Gehörenden, deren Namen nämlich in der h. Schr. erwähnt sind. — Die beiden oben genannten Autoren, denen die späteren im Ganzen beipflichten, stimmen bei einzelnen Differenzen doch in der Zahl 12 überein. Jochasin zählt 17 her; vgl.

3) א"ר ירמיה מאה ועשרים זקנים ומהם שמנים וכמה נביאים התקינו את התפלה הזאת.

4) Wie aus babyl. Megilla 3a zu ersehen, sind diese 3 Zeitgenossen des Daniel nicht als die Propheten zu nehmen. Dort werden nämlich die Männer, welche nicht die Vision gehabt (Daniel 10, 7) für Chag. Secharja und Malach. erklärt; es wäre ja sonst viel leichter, darunter jene 3 Zeitgenossen zu verstehen. —

5) Allerdings wird hagadisch Esra mit Malachi identificirt, מלאכי זה עזרא (Megilla 15b), dann fehlt aber wieder Esra; dasselbe gilt von der Identificirung Malachi's mit Mardechai (das.). —

6) ונביאים מסרוה לא' כנ"הג'. Freilich hat Ab. di R. Natan (Cap. 1 Anf.) die quest. 3 Propheten als zwischen den נביאים und der כנה"ג stehend חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים אנשי כנ"הג, was sonst sehr auffallend wäre, nähmen wir nicht auch hier das Bestreben wahr, die 3 Propheten zu der Synagoge magna, wenn auch nur theilweise, zu zählen. —

jedoch Esra 2, 2 und Nehem. 7, 7, woraus man die Zwölfzahl genommen zu haben scheint. — Alle aber suchen, um die Zahl 120 zu completiren, die dazu fehlenden Mitglieder in den nach hagadischer Auslegung (Gittin 88a)[7] genannten חרש ומסגר (2. Könige 24, 14), jedoch gab es deren 1000 (das.); überdies werden diese blos bei der Exilirung, nicht aber bei der Rückkehr nach Palästina genannt. —

Eine andere, besonders nach der oben citirten jerus. talm. Angabe ins Auge springende Frage — die weiter einigermaßen Erledigung finden wird — ist, woher man zu der bestimmten und doch unbestimmten Zahl שמנים וכמה, die (s. w.) oft wiederkehrt, kommt? Sollte ferner die Zahl 120 ganz aus der Luft gegriffen sein, blos auf traditionellen Sagen beruhend? — Ref. glaubt sich daher in der Annahme nicht zu täuschen, daß unter שמנים וכמה נביאים alle diejenigen Mitglieder der Synag. magna zu verstehen sind, die in der h. S. sogar mit Namen aufgeführt werden, und zwar bei einem Faktum, das die nächste Veranlassung gegeben haben mochte, dem ersten Collegium, das man gleichsam als Prototyp für die auch später wirkende כנסת הגדולה sich dachte, eine solche Ausdehnung und Wirksamkeit beizumessen. — Nehem. 10, 1—26 werden nämlich 83 Oberste des Volkes, der Priester und Leviten genannt, welche zu einem Bunde zusammen traten und in einem schriftlichen und unterschriebenen Document mehrere für's israelitische Volk heilsame Institutionen zur weitern Befolgung niederlegten[8]. — Es

---

7) Das das. sich findende וכמה אלף gäbe keinen Sinn, da die h. S. ausdrücklich sagt החרש והמסגר אלף, wollte nicht der Talmud sich verwahren, daß man dieses אלף nicht etwa für „lehren", „lernen" nehme, weshalb er hinzufügt, daß dieses Wort auch hier die Zahl „tausend" bedeute, die denselben beigelegte Eigenschaft jedoch sei schon in den Namen selbst enthalten. —

8) Krochmal in einem trefflichen Aufsatz (Kerem chemed Heft V. S. 68 Anm.) macht zwar bereits auf diese Bibelstelle aufmerksam. Dieser Gelehrte stützt sich aber auf jerus. Megilla Cap. 1, wonach 85 Sekenim und einige und dreißig Propheten die Kneßeth hagd. ausmachen. Diese St. lautet eigentlich שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים — der gelehrte Kr. glaubt aber, um eine Uebereinstimmung mit bab. Megilla l. c. zu bewirken, für ומהם emendiren zu müssen ועמהם שלשים וכמה, was aber nicht nur gar nicht befriedigen könnte — denn dann stände im bab. T. für 35 blos כמה — sondern wie sich gleich zeigen wird durchaus nicht zulässig ist, da die Lesart ומהם auch durch andere Stellen hinlänglich verbürgt wird. Doch hierüber wie auch über den Widerspruch mit der vom Ref. oben citirten jerus. talm. St. s. w. — Daher bemüht sich auch Kr. nachzuweisen, daß Nehem. 10, 10 zwei Namen fehlen (was aber nicht durchaus nöthig), damit die Zahl 85 Sekenim herauskomme. Krochmals Belege, daß es noch beim Beginn des zweiten Tempels viele Propheten gegeben (Nehem. 6, 12. 14), sprechen eher gegen als für diese Ansicht. Diese

iſt leicht begreiflich, daß man ſeinen Grund gehabt haben mochte, die in der h. S. ausdrücklich Genannten, im Gegenſatz zu den andern als נביאים — hier ſo viel wie Männer aus der Prophetenzeit — zu bezeichnen.

Jedoch der mehr erwähnten jeruſ. talm. Stelle Berach. 11a und der darnach vom Ref. vorgeſchlagenen Emendation zu bab. Meg. 17b ſteht eine nicht minder competente Stelle entgegen, die beſonders durch Uebereinſtimmung mit andern hinlänglich verbürgt iſt. — Die der Kneßeth hagdola ebenfalls zugeſchriebene, überaus fruchtreich entfaltete Thätigkeit in Betreff der Fortſetzung, ja ſelbſt Vervollſtändigung des Kanons, iſt durchaus nicht zu bezweifeln (vergl. Baba batra 14b u. a. m.). — Die Bedenken, die man nach babyl. Megilla 17a bei der Abfaſſung oder Aufnahme in den Kanon betreffs des Buches Eſter getragen[9]), werden im Midraſch (Rut rabba S. 39 s. v. והנה בועז) etwas ausführlicher mitgetheilt, was man ausdrücklich den Männern der gr. Synagoge in den Mund legt. Dieſe Stelle lautet nämlich: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו שהיו מצטערים על הפסוק הזה אלה המצות . . . אין נביא רשאי לחדש דבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה נביאים וכתובים . . . — Alſo 85 Sekenim und unter ihnen einige und dreißig Propheten. — Ganz ſo, auch in den Einzelheiten damit übereinſtimmend, hat jeruſ. Megilla Cap. 1: שמנים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים[1]). —

---

waren, wie Nehem. daſ. zu erſehen, falſche Propheten, die zu den Samaritanern hielten und dem Tempelbau hinderlich waren. Daſ. V. 7 נביאים העמרת iſt ohne alle Schwierigkeit auf Chaggai und Secharja zu beziehen, die, nach Eſra 5, 1, wirklich das Volk zum Wiederaufbau des Tempels ermunterten. — Ueberdies iſt der talmudiſche Satz חגי זכריה ומלאכי סוף הנביאים (Joma 9 b u. a) mit ſolcher Beſtimmtheit hingeſtellt, daß man nicht berechtigt iſt, nach denſelben noch andere Propheten anzunehen. (Vgl. jedoch Pſ. 74, 9.) —

9) — שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לחורת . . . שלחה . . . בתבוני לחורת — Erſteres hält Ref. für Aufnahme in den Canon — abweichend von Raſchi z. St. קבעוני ליט"ו ולקריאה להיות ליל שם — letzteres für die eigentliche Abfaſſung, Niederſchreibung. Der hier gebrauchte Ausdruck חכמים für כנ"ה hat durchaus nichts Befremdendes, vgl. oben Anm. 8 u. 9 זקנים für כנה"ג; werden ja auch (Joma 69b) die Propheten Jeremias und Daniel רבנן genannt; Ruth rabba 39d wird ſogar für Gott רבן של יהודים gebraucht. —

1) Der beſſern Ueberſicht wegen mögen hier die oberwähnten Citate zuſammengeſtellt werden: A) Bab. Megilla 17b ſind 120 Sekenim und darunter einige Propheten die Verfaſſer der Gebete. — B) Jeruſ. Berachot 11b 120 Sekenim und darunter einige und achtzig Propheten. — C) Midr. rabba Rut sub v. והנה בועז 85 Sekenim und darunter einige und dreißig Propheten, welche das Buch Eſter canoniſirt haben; ebenſo D) jeruſ. Megilla Cap. 1. —

Hier also wieder einige und dreißig, während oben einige und achtzig Propheten. Suchen wir nun zu ermitteln, wodurch man zu dieser — ebenso wie oben einige und 80 — halb und halb bestimmten Zahl einige und 30 gekommen, und diesen wiederum den Namen Propheten beizulegen. Betrachten wir aber genauer die gewöhnliche Annahme, daß nämlich in der h. S. 12 Namen der כנסת הגדולה vorkommen, so beruht sie offenbar auf Esra 2, 2, woselbst 11 Häupter ראשים der zurückkehrenden Exulanten zu finden sind, dazu noch Esra selbst. Die das. Genannten treffen wir fast bei sämmtlichen Autoren, die mehr oder weniger über die Kneß. hagdola sprechen, als Mitglieder jenes Collegiums an. — Jedoch hat man übersehen, daß jene 11 ראשים nur einen Theil der Exulanten, während Esra selbst in Verbindung mit andern Volkshäuptern einen andern Theil derselben zurückgeführt haben. — Rechnet man nun zu jener Elfzahl die in Esr. Cap. 8 V. 1—16 genannten ראשי אבות dazu, so ergibt sich nach dem masoretischen Texte[2]) die Zahl 36, mit Esra 37 Volkshäupter ראשים. — Sollten wir nicht auch hier berechtigt sein anzunehmen, daß man diese unter den שלשים וכמה נביאים verstanden habe, ebenfalls deshalb, weil sie in der h. S. ausdrücklich genannt werden? —

Für die Feststellung des Kanons wird bekanntlich Esra an verschiedenen Orten als Urheber angesehen, wie ihm auch das Verdienst um Verbreitung der Erklärung und Verständniß der h. S. zugeschrieben wird (vgl. Esr. 7, 8. Nehem. 8, 1 ff. Baba batra 15a. Bereschit

---

Der Kürze wegen werden wir im Verfolg bezeichnen A durch B. M. — B durch J. B. — C durch M. R. — und D durch J. M. —

2) Esr. Cap. 8 V. 5 fehlt unbedingt einer, ebenso das. V. 10. — Wir gestatten uns hier beiläufig darauf aufmerksam zu machen, daß nach unserm Dafürhalten Herr Dr. Zunz in seiner sonst mit vieler Umsicht gearbeiteten Bibelübers. hinsichtlich oben angedeuteter Defecte eine kleine Unrichtigkeit begangen. — V. 5 lautet nämlich im masoret. Texte ... מבני שכניה בן יחזיאל ועמו. — V. 10 ... ומבני שלומית בן יוספיה ועמו. — Der gedachte Gelehrte übersetzt nun V. 5 „Von den Söhnen ...: Schechanjah Sohn Jachsiels" (durch die Punkte nach „Söhnen" deutet Hr. Z. das Fehlen eines Namens an). — V. 10 „Und von den Söhnen Schelomith: Ben Josiphiah". — Abgesehen davon, daß nicht gut einleuchtet, daß, wenn in V. 10 Ben Josiphiah ein Eigenname ist, ebenso in V. 5 „Ben Jachsiel" ein Eigenname sein könnte, und also gar kein Name zu fehlen brauchte, so müßte ja außerdem schon V. 3 auf die Spur führen, daß nach שכניה in V. 5 drei Worte ausgefallen sind. Denn in V. 3 wird שכניה durch מבני פרעש näher bezeichnet, was bei andern nicht geschieht, so muß unzweifelhaft auch שכניה in V. 5 ebenfalls eine nähere Bezeichnung .... מבני gehabt haben. Nun fehlt das מבני und außerdem noch zwei Namen, in V. 10 fehlt ein Name vor בן. —

rabba Cap. 36 u. a. m.). Hingegen gilt Nehemias in der h. S. als an der Spitze derjenigen ſtehend, die neue Inſtitutionen, wie einige Sabbatgeſetze, Verbot der Miſchehen, mehrere Geſetze betreffs der Opfer und Zehnten eingeführt, wie auch unter ſeiner Repräſentation das treffliche Gebet (daſ. Cap. 9) gehalten wurde (vgl. Nehem. a. a. St. und Sabbat 123b). — An der Spitze jener 37 wird ausdrücklich Eſra, an der Spitze der 83 Nehemias genannt (vgl. Eſr. 7, 1 und Nehem. 10, 2). Wir wären dieſemnach berechtigt, die 37 Häupter als die Genoſſenſchaft des Eſra, während die 83 als die Genoſſenſchaft des Nehemias zu bezeichnen. — Nun hielt man einerſeits daran feſt, daß die Genoſſenſchaft des Nehemias, wo eine förmliche Conſtituirung eines Collegiums angedeutet wird, das aus jener 83 Zahl beſtand (vgl. auch M. R.), als der Beginn der כנסת הגדולה anzuſehen iſt (dazu kam noch, daß die meiſten Namen der 37 unter Eſra auch unter den 83 des Nehemias wieder zu finden ſind, man vgl. blos Eſr. 2, 2. 8. mit Nehem. 10, 1—28), andererſeits aber auch daran, daß die 37 unter Repräſentation des Eſra die kanoniſchen Bücher geordnet und vervollſtändigt haben. Wie leicht war es nicht, nun die Combination von der Zahl 120 zu erhalten! Wo es ſich alſo um den Kanon handelt, wie die Aufnahme des Buches Eſters u. dgl., iſt Eſra mit ſeinen Genoſſen die שלשים וכמה נביאים[3]), ſo in M. R. und J. M.[4]), wo es ſich hingegen um Feſtſtellung der Gebete handelt, iſt das Collegium unter Nehemias die שמנים וכמה נביאים, ſo in J. B. und B. M. —

(Fortſetzung folgt.)

Recenſionen und Anzeigen.

טעם זקנים קבוץ חבורים וכתובים ושירים בעניני החכמה והאמונה והמדע.
Aus verſchiedenen Handſchriften geſammelt und herausgegeben von Elieſer Aſchkenaſi aus Tunis. — Frankfurt a. M.

3) Will man jedoch an beiden betr. Stellen, nämlich M. R. und J. M., anſtatt ומהם lesen ועמהם שלשים וכמה נביאים, um nicht einen ſtrikten Widerſpruch mit B. M. zu haben, ſo hätte Ref. auch nichts dagegen; jedoch dürfte es höchſt unwahrſcheinlich ſein, daß beide Stellen gleich corrumpirt ſein ſollten. —

4) Es ſoll hier aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß die Zahl שלשים וכמה auch anderswo wiederkehrt, und wie es ſcheint als ganz unbeſtimmte Zahl, womit nicht ſo genau zu nehmen, ſo z. B. jeruſ. Jebamot S. 60a zu Ende ... זכור ר' בשלשים וכמה זקנים שהיו מתריסין נגד ר' הושעיא בריבי. —

Verlag der hebräiſchen Buchhandlung von J. Kaufmann. 1854. XII S. u. 78 Blatt in 8°. —

Der auf dem Titel genannte Herausgeber — jetzt in Marſeille — der bereits im J. 1849 eine ähnliche, von S. Munk bevorwortete Sammlung älterer hebräiſcher Handſchriften, betitelt דברי חכמים, edirte, bereichert die hebr. Literatur jetzt wiederum mit einem Werkchen, das manche lehrreiche und intereſſante religionswiſſenſchaftliche Abhandlungen, Geſpräche, Poeſien und Gutachten enthält, und zu deſſen Herausgabe ihm die Bereitwilligkeit mehrerer Gelehrten ſowie die bekannte Munificenz des Herrn Albert Cohn in Paris hülfreiche Hand leiſtete. — Vorher gehet eine hebr. Einleitung von Herrn E. Carmoly, eine kurze Beſchreibung der in der Sammlung abgedruckten 11 Stücke enthaltend, nebſt einigen Bemerkungen des Ordners und Correctors Herrn R. Kirchheim, woran ein Vorwort des Herausgebers ſich knüpft; hier vertheidigt ſich Letzterer wegen einiger in die oberwähnte frühere Sammlung aufgenommener Aufſätze, insbeſondere wegen des Schreibens von Joſua Lorki, der ſpäter zu einem andern Glauben übertrat, und will nachweiſen daß der Verfaſſer jenes Sendſchreibens und der bekannte Apoſtat dieſes Namens ganz verſchiedene Perſonen geweſen ſeien, womit — nach einer Anmerkung Kirchheims — auch Carmoly übereinſtimmt. —

Die Sammlung ſelbſt enthält folgende Abhandlungen:

1) מנחת יהודה שונא הנשים (Bl. 1—12). Ein von Jehuda ben Jizchak ben Schabtai im J. 1218 in Spanien verfaßtes Gedicht gegen die Frauen. In fließenden hebr. Reimen mit eingeſtreuten metriſchen Verſen, nach Art des Tachkemoni, Immanuel u. ſ. w., voller Witz und beißender Satyre; zuletzt erklärt jedoch der Verfaſſer den Inhalt des Gedichts für Scherz und Ironie und verſichert, daß er, trotz dieſes Gedichts, Weib und Kinder mit innigſter Liebe umfaſſe. — Carmoly's — dem Sifte jeschenim nachgeſchriebene — Angabe, daß dieſes Gedicht bereits in Venedig gedruckt ſei, iſt dahin zu berichtigen, daß hiervon zwei Ausgaben beſtehen: eine von Salonichi s. a. in 4° und eine wahrſcheinlich von Conſtantinopel s. a. in 8°, beide in der Oppenheimer'ſchen Bibliothek. Fürſt, der in ſ. Bibl. jud. II, 50 dieſe zwei Ausgaben für identiſch hält, iſt daher ebenfalls zu berichtigen. — Der vorliegende Abdruck iſt nach einer Londoner Handſchrift verbeſſert. —

2) וכוח התורני עם הפילוסוף von Iſaak ben Joſeph ben Polkar. Dieſes Stück iſt allerdings nur das Fragment eines Fragments! — Nurgenannter R. Iſaak ben Polkar, im 13. und 14. Jahrhundert in

Spanien blühend und polemischer Gegner des bekannten Apostaten Abner oder Alphons von Valladolid, verfaßte unter dem Titel עיר הדת (auch תשובת אפיקורוס genannt) ein Werk in 5 Abschnitten zur Vertheidigung des Judenthums gegen die Angriffe von 5 Parteien, denen es damals besonders ausgesetzt war, nämlich der Ignoranten, der Freigeister oder Philosophen, der Anhänger astrologischer Vorherbestimmungen, derjenigen, welche allen hyperbolischen Erzählungen Glauben schenkten, und endlich der Materialisten, welche die jenseitige Fortdauer leugneten. Eine Handschrift dieses, theils in Prosa, theils in Reimen mit untermischten metrischen Versen abgefaßten interessanten Werks, das an manchen Stellen auch noch für heutige Zustände paßt, den Afterglauben nach Rechts hin und den Unglauben nach Links hin treffend geißelnd, befindet sich in der vormals Saraval'schen jetzt von dem jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau acquirirten Bibliothek (Cod. LIII). Hiervon enthält nun vorliegende Sammlung (Bl. 13—19) einen Theil des 2. Abschnitts (Gespräch eines Theologen mit einem Philosophen), bricht aber gegen den Schluß hin ab, wahrscheinlich weil in der Pariser Handschrift, woraus dieser Abdruck entnommen, nichts mehr enthalten ist. Grade kommen aber in dem nicht abgedruckten letzten Theile dieses Abschnitts bemerkenswerthe Hinweisungen vor auf Schriften Algazali's und Isaak Albalags!

Da das Werk Isaak ben Polkars noch unedirt ist und — wie gesagt — manche interessante Seiten bietet, so dürfte eine kurze Skizzirung seines Gesammtinhalts (nach der Breslauer Handschrift, welche einzusehen mir gestattet war) hier wohl nicht am unrechten Orte sein. — Im 1. Abschnitte (in specie als תשובת אפיקורוס bezeichnet) setzt der Verf. in 8 Pforten folgende Hauptargumente für die jüdische Religion und deren fortdauernde Gültigkeit auseinander: 1) Nothwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes zum Heile der Menschen. 2) Die mosaische Lehre enthält sowohl hinsichtlich des Glaubens und Wissens als zur Richtschnur für das Sittlich-Handeln die vortrefflichsten Grundsätze. Excurs über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen seine Hausgenossen und gegen alle Mitbürger. Deduction aller Rechts- und Liebespflichten aus dem Dekalog. — 3) Moses war durch seine hervorragenden geistigen und sittlichen Eigenschaften (die speciell beleuchtet werden) insbesondere wie kein Anderer befähigt als Führer, Haupt und Gesetzgeber der Nation aufzutreten. — 4) Der Aufschwung zu einem höheren Leben nach dem Tode ist bedingt durch diesseitige geistige Erhebung des Menschen und möglichste Fernhaltung von körperlichen Lüsten und Begierden; dieses Streben bezweckt und fördert

insbeſondere die moſaiſche Religion in ihren heilſamen Geboten und Verboten. — 5) Warum ſchmachtet aber ein mit ſo weiſen Religionsgeſetzen begabtes Volk ſo lange in Druck? Weil die Erkenntniß des Wahren und Richtigen nicht das Loos der Mehrheit der Menſchen iſt. Je unglaublichere Dinge und Wunderthaten ein Glaube lehrt, deſto mehr wird die Menge ihm anhängen. Selbſt Moſes bedurfte ja einer „Stimme vom Himmel" zur Beglaubigung für das Volk. Die Vorzüglichkeit des iſraelitiſchen Glaubens und die Enthaltung ſeiner Bekenner von manchen Genüſſen erregte daher ſtets den Haß anderer Völker und Glaubensparteien, wie ſchon die alte Geſchichte lehrt; hierdurch entſtand jener ſo lang währende Druck. — Auch hatte der Umſtand, daß der iſraelitiſche Staat ein „Religionsſtaat" war, deſſen Hauptaugenmerk auf Verbreitung religiöſer und ſittlicher Lehren gerichtet blieb, die Folge, daß unſre Vorfahren die weltlichen Mittel zur Erhaltung ihrer Unabhängigkeit vernachläſſigten und dadurch nach Gottes Rathſchluß unter die Botmäßigkeit anderer Völker kamen. — 6) Der Meſſiasglaube bildet keinen weſentlichen Punkt der iſr. Religionslehre, obgleich deſſen einſtige Ankunft nicht zu bezweifeln iſt. (Dieſer antimaimonidiſchen Auffaſſung huldigte man alſo in Spanien ſchon vor R. Joſeph Albo!) — Aus den ſpeciell angeführten und zum Theil erläuterten Weiſſagungen der Propheten und den beigefügten Schilderungen erhellt ausdrücklich, daß der Meſſias weder zur Zeit des zweiten Tempels, wie namentlich „die Apoſtaten" (השבים מדרכינו) vorgeben, noch zu irgend einer andern Periode bereits gekommen ſein könne. — 7) In Erwiederung auf die von dem berüchtigten Abner (Alphons von Valladolid[1]) gemachten Einwendungen gegen Tradition und Talmud wird die Unerläßlichkeit tradirter Erläuterungen ſo vieler im Pentateuch nur allgemein hingeſtellter Gebote (z. B. was unter verbotener Arbeit am Sabbat zu verſtehen ſei u. dgl.) nachgewieſen. Die Vorausſicht, daß im Laufe der Zeit ſpecielle Interpretationen und allerlei neue Einrichtungen nothwendig werden würden, dictirte das Gebot (5. Moſes 17, 11), nach den Ausſprüchen der jedesmaligen oberen Religionsbehörde ſich zu verhalten und davon nicht abzuweichen. So lange Tempel und Synhedrium beſtanden wurde dies gehandhabt; nachher erforderte die Erhaltung der Religion alle jene Ausſprüche, Erläuterungen und Einrichtungen möglichſt zu ſammeln und ſchriftlich zu verzeichnen, woraus

1) Derſelbe wird vom Verfaſſer alſo bezeichnet: איש אחד חי נמשי מהיד ויודע בדרכי הדת גם בפילוסופיא ובא עד קצו למלאות חפצו, ונשתו לבו לשוב מדרכי תורתינו חי' שמו מקדם ר' אבנר.

der Talmud hervorging. „Man streuete jedoch in dieses Werk auch Mancherlei ein aus fremden Wissenschaften, Lebensregeln, bewährte und unbewährte Arzneimittel, Erzählungen, Räthsel, Volkssagen, Begebenheiten, die sich nach Aussage der Vorfahren irgendwo zugetragen haben sollen, ohne Stroh von Weizen, Gesundes von Zerbrochenem, Zukunft von Vergangenheit zu sichten. Aber nur das, was auf Erläuterung der göttlichen Gebote sich beziehet, ist der eigentliche Talmud und hat Autorität, welches denn auch der Herr der Weisen und Gelehrten, R. Moses ben Maimon, in seinem Mischne Tora nach sorgfältigster Erwägung zusammengefaßt hat. Der übrige Inhalt des Talmuds ist nur facultativ hingestellt u. s. w." — 8) Mit den talmudischen besonders hagadischen Bibelauslegungen, die zuweilen ungeeignet erscheinen, hat es folgende Bewandniß: unsre Weisen hatten zweierlei Schüler vor Augen. Für die Intelligenteren genügte es, den Gegenstand je nach seiner Beschaffenheit durch logische Schlüsse, Vernunftbeweise oder andre sachgemäße Argumente auseinanderzusetzen. Für die minder Intelligenten hingegen konnte der Lehrgegenstand entweder nur als Andeutung oder Parabel angeführt, oder er mußte auf einen Bibelvers als Autorität gestützt werden. Auch Moses bediente sich dieser zweifachen Erklärungsweise; den Eingeweiheteren definirte er Gott als אהיה אשר אהיה (das absolute Wesen), zu den Anderen sprach er in Bildern. Dies besagt auch der Satz, daß die Lehre „auf 70 Arten" ausgelegt werden könne; die eigentliche Wahrheit enthält allerdings nur eine Auslegung, aber für die verschiedene Fassungskraft der Lernenden bedarf es vieler. — Der zweite Abschnitt bringt in Reimversen einen gelehrten Disput zwischen einem Greise und einem Jüngling; Ersterer ist strict gläubig, Letzterer enthusiastischer Anhänger der philosophischen Forschung. Endlich erwählen sie einen „israelitischen König" zum Schiedsrichter, der sich in milder Weise „für Vereinigung einer gesunden Philosophie mit dem Glauben" entscheidet[2]), wozu auch der jugendliche Philosoph, nachdem ihm das Ungereimte mancher extremen philosophischen Doctrinen sehr beredt vorgehalten wird, zuletzt sich bekehrt. — Im dritten Abschnitt werden ein Schriftgelehrter (חבר) und ein Sterndeuter (הובר) in Gespräch vorgeführt. Ersterer widerlegt alle Prämissen der Astrologie und stellt sie in ihrer Blöße dar, geißelt auch den Aberglauben der Juden in Deutschland und Frankreich, welche durch Engelnamen u. dgl. mancherlei Wirkungen hervorzubringen wähnen; sodann setzt er den Unter-

2) Bis hierher blos ist dieser Abschnitt in vorliegender Sammlung abgedruckt.

schied zwischen prophetischer Vorherverkündigung (die stets bedingt ist und mit der Selbstbesserung des Individuums zusammenhängt) und astrologischer Horoskopstellung auseinander, sucht das Problem der Willensfreiheit neben der göttlichen Vorsehung auf seine Weise zu lösen und erläutert auch manche Hagada's, die der astrologischen Auffassung scheinbar günstig sind. Den Kosmopolitismus des im 14. Jahrh. lebenden Verfassers bezeugt folgende Stelle. Nach Erwähnung der Worte des R. Jochanan אין מזל לישראל sagt der Verf: וידוע כי ישראל נאמר פה ובשאר ההגדות על המשכילים מן העם השרים עם אלהים, וגוים על שאר ההמון הסכלים אשר לא ידעו ולא יבינו ר"ל שאינם הולכים בדרכי נפשם ההוגה לפעול המצוה ולהשיג המושכלות כי אם אחר שרירות לבם כשאר בעלי חיים אשר אינם מדברים. Noch wird in diesem Abschnitte auf des Verfassers Commentare zu den Psalmen und zu Kohelet, sowie nochmals auf eine Schrift J. Albalags gegen Algazali's Fanatismus hingewiesen, und am Schlusse die Niederlage der Sterndeuter, durch Nichtbewährung ihrer Vorherverkündigungen, vor Fürst und Volk dramatisch dargestellt. — Der vierte Abschnitt hat die Gegner aller religiös-wissenschaftlichen Forschungen im Auge, deren es vier Classen gibt: 1) Die Strenggläubigen, die aus Aengstlichkeit jeder Forschung abhold sind, weil es wirklich vorgekommen, daß oberflächlich Philosophirende sich gegen manche Glaubenssätze ausgesprochen und Ceremonialgesetze vernachlässigt haben, während der tiefer eingehende Denker von der Uebereinstimmung aller Religionsgebote mit Vernunft und Recht innig überzeugt ist und sich von allem Verbotenen fernhält. 2) Die Kabbalisten, die gewissen Büchern und Schriften, welche sie für Ueberlieferung aus der Prophetenzeit ausgeben, die aber nur auf Trug und Tand beruhen, unbedingte Autorität beimessen. Es wird ein Beispiel von einem Maestro Marcos erzählt, der sich rühmte mit Hülfe eines solchen, Engelnamen enthaltenden Buchs die Entfernung von 4 Monaten in 8 Stunden zurückgelegt zu haben! — 3) Die Antinaturalisten, welche jede philosophische Forschung darum abweisen, weil manche Doctrinen allerdings der Natur unbedingte Macht und Schöpfungskraft einräumen. Aber die wahre Philosophie — meint der Verf. — erkennt in der den Wesen immanenten Naturkraft nur eine von Gott hineingelegte Wirkung, gleichsam einen Boten Gottes (מלאך), worüber Gott in seiner unbeschränkten Allmacht und Allweisheit thront. — 4) Die Abergläubigen, die einen natürlichen Hang besitzen, alles Abentheuerliche und Uebernatürliche für wahr zu halten und darum, nach Zeit und Umständen der Wahrsagerei, Zauberei oder gar dem Götzendienste sich hingeben und darum jeder vernünftigen Religionsanschauung sich ent-

fremden wollen. Die Trägheit über Glaubensſachen nachzudenken hat dieſe Klaſſe beſonders vermehrt. — Verf. erwähnt in dieſem Abſchnitte auch ein von ihm geſchriebenes Werk מוסר הבנים. — Im fünften kürzeren Abſchnitt werden in einem Zwiegeſpräche zwiſchen einem Lebenden und dem Geiſte eines Verſtorbenen die ſinnlichen Genüſſe unſers irdiſchen Daſeins mit der Seligkeit, die der Menſch nach Ablegung der körperlichen Hülle im Jenſeits zu erwarten hat, gegeneinander gehalten, bis endlich der Engel Gabriel hinzutritt und für die höhere Vorzüglichkeit des Jenſeits, wo erſt das eigentliche Leben beginne, entſcheidet. —

Kehren wir nach dieſer Einſchaltung zu der vorliegenden gedruckten Sammlung zurück! — Selbige enthält ferner:

3) אמונת חכמים (Bl. 19—44) von Abraham Chaim Viterbo, Rabbiner zu Venedig im J. 1695; einer Livorner Handſchrift entnommen. Eine beachtenswerthe dogmatiſche Abhandlung, welche, bei aller Rechtgläubigkeit, den tiefwiſſenſchaftlichen Geiſt ihres Verfaſſers bekundet. Hervorzuheben ſind darin u. A. ſeine Anſichten über das Paradies, ſeine Bekämpfung der maimonidiſchen Glaubensartikel, beſonders der Unveränderlichkeit des moſaiſchen Geſetzes, wogegen er 6 Hauptglaubensartikel angenommen haben will. Ferner werden mancherlei auffallende Stellen im Pentateuch auf eigenthümliche, den übrigen Bibelcommentaren nicht gewöhnliche Weiſe erklärt; die bekannte Sifriſtelle über רבית נכרי wird dahin erläutert, daß das unzinsbare Darleihen einem Iſraeliten als Gebot und deſſen Unterlaſſung als Verbot zu betrachten ſei, wogegen auch nach Sifri das zinsbare Darleihen einem Nichtiſraeliten keineswegs präceptiv ſei, Maimonides daher jene Stelle ganz unrichtig aufgefaßt habe. Die Ewigkeit der Höllenſtrafen, welche Maimonides für eine gewiſſe Kategorie von Frevlern annimmt, wird ebenfalls abgewieſen. —

4) ספר המוסר (Bl. 49b—54); letztwillige Ermahnung Joſeph Ibn Caspi's an ſeinen Sohn, verfaßt im J. 1332 und bereits — etwas entſtellt — von Joſeph Jaabez im Buche Or hachajim erwähnt. — Intereſſant iſt darin der Lehrcurſus, den er dem Sohne empfiehlt. Letzterer war damals 12 Jahre alt; bis zum 14. J. ſollte er noch in Bibel und Talmud ſich befleißigen, vom 14.—16. J. mathematiſche und ethiſche Werke ſtudieren, vom 16.—18. J. die Caſuiſten, beſonders Alfaſi, Moſes v. Coucy und Maimonides erlernen und dabei logiſche Studien treiben, vom 18. Jahre an Metaphyſik beginnen und die früheren Disciplinen fleißig wiederholen. — Das Stück iſt einer Londoner Handſchrift entnommen und nach einer Münchner corrigirt. —

5) תשובות מן רב האיי גאון ז"ל (Bl. 54b—61); zwei noch ungedruckte Antwortſchreiben des R. Hai Gaon, nach Pariſer Handſchriften. Das erſte verbreitet ſich über den Glauben an die wunderbaren Wirkungen ausgeſprochener Gottesnamen und verwirft ihn, in der Abentheuerlichkeit wie er damals beſtand; es bildet ſonach zugleich eine Ergänzung zu den Excerpten aus R. Hai's kabb. Schriften in Gabriel Warſchauer's Lickutim und in Jellinek's Beiträgen zur Geſch. der Kabbala 2. Heft S. 9 ff. — In dem Schreiben wird ein Buch רזה רבה citirt, wahrſcheinlich unſer רזיאל; anſtatt ושר תגרא (Bl. 56), welches der Herausgeber nicht zu entziffern wagte, ſoll es wohl heißen וספר יצירה. — Das zweite Schreiben enthält eine Eſchatologie in der Weiſe des Midraſch Wajoſcha, des Buchs Serubabel u. dgl. —

6 u. 7) Zwei Abhandlungen über die Seelenwanderung, zuerſt von dem bekannten Jehuda da Modena unter dem Titel ספר בן דוד (Bl. 61—64) gegen dieſelbe, ſodann von R. Jehuda ben Aſcher mit angeblichen Beweiſen für dieſelbe, nebſt einer Erwiederung R. Aſcher's, worin die Beweiſe ſeines Sohnes entkräftet werden und dieſer Glaube in suspenso gelaſſen wird (Bl. 64b—66). — J. Modena's Abhandl. iſt nach einer Oxforder Handſchrift. —

8) Schreiben R. Aaron ben Meſchullam's an R. Meïr halewi, zur Vertheidigung Maimonides' gegen die Verunglimpfungen des Letzteren, beſonders in Bezug auf die Auferſtehung der Todten, nebſt 2 Gedichten gegen R. Meïr's obſcurantiſche Anſichten; nach Oxforder Handſchr. (Bl. 66b—70). — Daß dieſer R. Aaron ben Meſchullam zu Lunel nicht identiſch ſei mit R. Aaron ha-Cohen, Verf. des Orchat Chajim (worauf Kirchheim aufmerkſam macht), geht auch daraus hervor, daß bei deſſen Unterſchrift im vorlieg. Schreiben das Epitheton „ha-Cohen" nicht ſtehet. Nächſt den von Aſulai angegebenen Gründen dürfte auch der Umſtand, daß im Buche Orchat Chajim Excerpte aus dem ס' הכפרות של ה"ר אליעזר מגרמישא ז"ל ſich befinden, dafür ſprechen, daß Verf. des Orchat Chajim erſt ſpäter lebte. —

9) אגרת ר' הלל התסר (sic) אל ר' יצחק, gegen die Verbrennung des More Nebuchim, wahrſcheinlich ums J. 1290 verfaßt (Bl. 70b—73), nebſt einigen hiſtor. chronol. Nachbemerkungen Kirchheims. Ein intereſſantes Actenſtück aus jener fanatiſchen Zeit! — Nach einer Londoner Handſchrift. —

10) Zwei Schreiben von Maimonides (Bl. 73b—77). Das erſte (nach einer Handſchrift bei Carmoly) an Joſeph Ibn Giabar enthält Gutachten über allerlei Ritualgegenſtände, unter Anderem aber auch die Ablehnung einer an Maimonides geſtellten Aufforderung, den

Miſchne Tora ins Arabiſche zu überſetzen. Das zweite Schreiben umfaßt die Erklärung ſchwieriger Stellen im More an Samuel Ibn Tabon, welche in den gedruckten Ausgaben jenes Schreibens weggelaſſen ſind. Es iſt nach einer Oxforder Handſchrift.

Endlich 11) ein von Duke's mitgetheilter Piut Ibn Eſra's zum Minchagebet des Verſöhnungstags, bereits im Orient 1847 abgedruckt, aber hier mit einem Commentar Prévôt Duran's (nach einer Parmaer Handſchr.) bereichert. —

So möge denn dieſe wohl ausgeſtattete Sammlung recht viele Leſer und Käufer finden, um Herausgeber und Verleger zu Fortſetzungen aufzumuntern!

Dr. B. Beer.

Notizen.

Einem Schreiben des bekannten Dr. Löwe, von Konſtantinopel den 1. Juli an ſeine Verwandten zu Breslau gerichtet, entnehmen wir folgende Notizen über die bisherige Reiſe des Sir M. Monteſiore, der bekanntlich abermals in Begleitung des Dr. Löwe nach Paläſtina gehet.

„In Trieſt war die Synagoge der Deutſchen prachtvoll illuminirt und die Aufnahme, die wir dort gefunden, war ebenſo glänzend wie die, welche wir an allen anderen Orten genoſſen haben. — Am 8. Juni gingen wir mit dem Dampfboote Germania nach Corfu; dort beſuchten wir die Gemeinde und ihre Synagoge, ebenſo den Gouverneur der Stadt, um von ihm für die Juden eine beſſere Behandlung von den Griechen zu erbitten, und ſetzten unſere Reiſe fort nach Zante. Auch dort leiden die Juden ſehr von den Griechen, und wir nahmen verſchiedene Notizen über ihre Lage in der Hoffnung, bei dem engliſchen Geſandten in Konſtantinopel für ſie etwas thun zu können, und gingen dann nach Athen. Dort beſuchten wir die Akropolis, das Parthenon, einige Ueberreſte des alten Einganges, genannt Propyläa; dann beſuchten wir einen andern Tempel, der dem Theſeus gewidmet war, ferner einen Tempel der dem Jupiter geweihet war, und das Tribunal des Areopagus. — Am 14. waren wir in Syra; am 15. in Smyrna, wo das Dampfboot faſt voll wurde von Griechen, Albanern, Türken, Arabern, die alle nach Balaklava zu gehen hatten. — Am 15. kamen wir endlich nach Konſtantinopel, wo wir in dem Hauſe des Herrn Abraham Kamundo in Galata einkehrten. Wir ſtatteten ſogleich die nothwendigen

Besuche ab: beim englischen Minister, bei Reschid Pascha, Fuad Pascha, Schekif Pascha. Am 28., Donnerstag Nachmittag um drei Uhr, hatten wir eine Audienz beim Sultan im Palast Dolmabaghschi. Der Sultan war außerordentlich gnädig und sagte, er freue sich sehr Sir Moses zu sehen, und versprach, daß er mit vielem Vergnügen seine Bitte gewähren werde. Auch mit mir sprach er und sagte, daß er sich meiner gut erinnere, und erwähnte auch einige Worte über die Uebersetzung einer Inschrift, die ich einst für seinen Vater machte. Wir blieben beinahe eine halbe Stunde mit ihm; es war Niemand mit ihm als Sir Moses, ich und Herr Etienne Pisani. Wir haben alle Ursache vollkommen zufrieden zu sein. — Sonntag den 1. Juli besuchten wir den Großvezier Ali Pascha; und sobald wir die nöthigen Firmane bekommen, gehen wir nach Beirut, um von dort unsere Reise nach Jerusalem fortzusetzen.

I. Ueber die Knechtung der Israeliten nach egyptischen Monumenten.

(Nach dem Empire.)

Zwei Thatsachen von der größten Bedeutung scheinen durch die neuesten Entdeckungen auf den Monumenten außer Zweifel gesetzt worden zu sein. Durch die erste erfahren wir den Namen jenes Pharao, unter welchem Joseph die Stelle des ersten Ministers einnahm, und durch die zweite den des andern Königs, „welcher den Joseph nicht kannte". Ueber den Charakter und die Thaten des letztern, soweit sie durch die Monumente ermittelt worden sind, läßt sich Folgendes sagen. Phiops oder Aphophis, der Gönner Josephs, war ein sehr freigebiger Herrscher, der die Künste beschützte und zu dem Glücke seines Reiches beitrug; ihm folgte ein anderer Pharao, der gleichfalls freigebig und glücklich war. Dies zeigen die Monumente deutlich und die Wahrheit dieser Thatsachen wird auch durch die Ausgrabungen der Ruinen von Heliopolis und Memphis, wo jene mächtigen und glücklichen Pharaonen residirten, aufs vollkommenste bestätigt. Bald aber nimmt man an den Monumenten deutliche Spuren des Verfalls ihres Königreiches wahr. Wir finden Memphis, ihre südliche Hauptstadt, von Amosis erobert, einem der Könige Oberegyptens; gleichwohl scheint dieses Ereigniß keinen nachtheiligen Einfluß auf die Israeliten gehabt zu haben. Sie standen in Achtung, genossen alle Vorrechte geborner Egypter und wuchsen schnell zu einem zahlreichen und mächtigen Volke heran. In Folge strenger

Herrschaft jedoch entstanden Streitigkeiten in jenem Staate. Die Könige von der Linie des Phiops scheinen die Politik großer Staatsmänner befolgt zu haben, welche darin bestand, daß sie Bündnisse mit den kananitischen Stämmen im Osten von Egypten schlossen und diesen dafür gestatteten, sich im Delta niederzulassen. Zwei Stämme, der von Heth und Arvad, wanderten in Egypten ein, wo sie sich in den Städten niederließen, jedoch getrennt von einander lebten und ihre nationalen Sitten bewahrten. Es brach unter ihnen ein Streit aus, in welchem der Stamm Heth besiegt und aus Egypten vertrieben wurde. Er durchzog die Wüste und regte durch die Erzählung über das erfahrene Unrecht das Rachegefühl seiner Brüder in Canaan an, welche nicht allein die kananitischen Besitzungen ihrer arvaditischen Feinde angriffen, sondern auch Unteregypten verheerten, wo sich die Arvaditen mehrere Landstrecken unterworfen hatten. Bei dieser Gelegenheit erbat sich der König des Delta, wo die Israeliten wohnten, die Hülfe des thebanischen Pharao, Sethos I. Dem Pharao des Delta wurde aber nach den Monumenten die Unterstützung seines thebanischen Bruders nur für einen hohen Preis zu Theil, nämlich für die Abtretung von sechs Städten oder festen Plätzen in Unteregypten, unter denen Heliopolis oder On war, die Stadt, in welcher Joseph gelebt hatte, welche Thatsache auch auf das unzweideutigste durch den Obelisk in der Piazza del Popolo in Rom bezeugt wird, welcher in Heliopolis wahrscheinlich durch denselben Pharao, Sethos I., errichtet worden war. Nunmehr folgte der König, „welcher den Joseph nicht kannte". Die Herrschaft des Sethos, welche lange und glücklich gewesen zu sein scheint, neigte sich ihrem Ende zu und er nahm seinen Sohn zum Mitregenten an, welcher mit seinem Vater fünf Jahre gemeinschaftlich regierte und von den Griechen Sesostris, in den Verzeichnissen auf den Monumenten aber Ramses genannt wird. In dem ersten Jahre seiner Alleinherrschaft brach an der nordöstlichen Grenze Egyptens ein Krieg aus, dessen Einzelheiten ausführlich auf dreien der größten Tempel geschildert sind, welche noch in Egypten vorhanden sind. Eine zweite Verheerung Unteregyptens durch die Hittiter und deren kananitische Verbündeten fand statt, Ramses wurde zu Hülfe gerufen und durch seine Unterstützung wurden die Angreifer zurückgetrieben. Aber der Sieg war nicht von langer Dauer; schon vier Jahre später fand eine neue Invasion statt, welche aber einen glücklicheren Erfolg hatte, und als Ramses zum dritten Male herbeieilte, um den Thron seines Bruders von Unteregypten zu befestigen, fand er das Delta im Besitze der Moabiten. Der Bericht über diese Thatsache findet sich in einer Papyrusrolle im Britisch Mu-

seum. Wahrscheinlich betheiligten sich die nunmehr in Egypten mächtig gewordenen Israeliten bei dem Kriege gegen ihre Verwandten, die Nachkommen Lots, nicht, und daher mag wohl die Invasion einen so günstigen Erfolg gehabt haben. Darüber aber kann durchaus kein Zweifel obwalten, daß wir in jenen stattgehabten Streitigkeiten den Grund für die Maßregeln, die Zahl der Israeliten zu vermindern, erkennen dürfen. „Sie waren fruchtbar", wird uns erzählt, „und wimmelten und mehrten sich und wurden mächtig über die Maßen sehr und das Land ward voll von ihnen". Sie brauchten sich nur mit den Moabitern zu verbinden, um den Thron in Unteregypten umzustürzen und das Delta als ihr Eigenthum in Besitz zu nehmen. Ramses I. erkannte ohne Zweifel bei seiner Ankunft die Größe der Gefahr. Seine erste Sorge war demnach, zwischen den Egyptern und ihren moabitischen Angreifern zu vermitteln und einen Frieden durch Vergleich zu Stande zu bringen. Diese schafften sich somit eine gefährliche Partei vom Halse, indem sie ihr überließen, mit der andern, nämlich den Juden, nach Belieben zu verfahren. Der Vertrag, in welchem alles dies festgesetzt ward, wurde, wie wir aus den Monumenten erfahren, in dem 21. Regierungsjahre des Ramses abgeschlossen und der Preis, den Si-Phtha dafür bezahlte, war, daß er Thmuoris, die Tochter des Ramses, heirathete und einwilligte, über Unteregypten als Vicekönig seines Schwiegervaters zu herrschen, jedoch unter der Bedingung, daß bei dem Tode des letztern er diesem als König von ganz Egypten folgen sollte. So war das Reich des Phiops endlich unter die Herrschaft Oberegyptens und der ganze egyptische Staat in die Gewalt der thebanischen Dynastie gekommen. Auf diese Weise erstand ohne Zweifel der König, „welcher den Joseph nicht kannte".

II. Rawlinson's Bericht über die von ihm entdeckten Alterthümer.

(Nach dem Jews Chronicle.)

In der letzten Vorlesung, mit welcher die gegenwärtige Saison in der Royal Institution geschlossen wurde und welche auch Prinz Albert mit seiner Gegenwart beehrte, theilte der Oberst Rawlinson Einiges von den Resultaten seiner jüngsten Ausgrabungen in Assyrien mit. Er legte dar, daß er seine Nachforschungen nach den vom British Museum empfangenen Instructionen drei Jahre hindurch angestellt hätte, indem er die von Layard begonnenen Operationen über einen Landstrich

von nahe an zwei Tausend englischen Meilen in der Gegend längs des Euphrats und des Tigris nach dem persischen Meerbusen hin ausgedehnt hätte. Die an verschiedenen Punkten dieser ausgedehnten Strecke veranstalteten Ausgrabungen hätten Alterthümer der interessantesten Art ans Licht gebracht, indem sie weit älter wären als die Marmordenkmäler Niniveh's des Herrn Layard und eine große Zahl von Tafeln und Walzen enthielten, auf denen sich Inschriften befinden, welche geeignet sind, über viele dunkle Partien der alten Geschichte Licht zu verbreiten. Das älteste Stück war eine irdene oder Backsteinplatte aus einem Tempel, der 2000 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung erbaut worden, auf welcher der Name des Königs verzeichnet war, der in Chaldäa zu jener Zeit regierte. Rawlinson setzte auseinander, daß die Könige von Chaldäa und Assyrien allein das Recht hatten, ihre Namen auf die Backsteine eingraben zu lassen, welche beim Bau verwendet wurden, und daß er hierdurch und unterstützt von den Inschriften, welche er in den Tempeln gefunden hätte, im Stande gewesen sei, mit der vollkommensten Genauigkeit die Perioden anzugeben, in denen die Tempel erbaut worden sind. Einige behauene Steine, welche bei Bauten aufgefunden wurden, die nach dieser Ermittlung mindestens 800 Jahre vor der üblichen Zeitrechnung ausgeführt sein müßten, enthalten Eingrabungen, welche weit schöner sind als irgend welche jüngern Datums, die durch Layard ausgegraben worden, besonders in Hinsicht der Thiergestalten bei Jagdscenen. Als Zugabe zu den Figuren auf den flachen Platten wurden hier allerlei kleine Thierabbildungen gefunden, von denen einige auf dem Lesetische zur Ansicht vorlagen und die mit großer Geschicklichkeit ausgeführt und so gut erhalten waren, als wenn sie erst kürzlich verfertigt worden wären. Zu den interessantesten Documenten dieser alten Zeiten gehören die Tafeln und Walzen, welche auf ihrer Oberfläche Inschriften enthalten, von denen R. die meisten zu entziffern im Stande war. Eine Tafel, aus einem von den durch Nebucadnezar erbaueten Tempeln herrührend, wurde vorgezeigt; ihre in sehr kleinen Schriftzügen ausgedrückte Inschrift wurde übersetzt. Indem sie die Umstände feststellt, unter denen der Tempel erbaut war und die Werke wie die Größe des Königs preist, enthält die Tafel viele Stellen, von denen R. glaubt, daß sie auf den Wahnsinn Nebucadnezar's und seine Wiedergenesung anspielen; doch ist dieser Theil noch nicht klar entziffert worden. Unter anderen merkwürdigen Alterthümern, welche der Gesellschaft vorgezeigt wurden, waren auch zwei irdene Cylinder aus einem Tempel, der wenige Meilen von der Stätte des alten Babylon gelegen war, von denen vorausgesetzt wurde, daß sie zu den Ueberresten des babylonischen Thur-

mes gehören. Eine französische Commission sei abgesandt worden, um den hohen Erdhügel zu untersuchen und Ausgrabungen seien in ihm unternommen worden, jedoch ohne den geringsten Erfolg; nachdem aber die Mitglieder derselben ihre Unternehmung aufgegeben hätten, wäre sie von R. wieder aufgenommen worden, der so glücklich war, die Cylinder aufzufinden, aus deren Inschriften hervorgeht, daß dort sich ein Tempel der sieben Sphären befunden habe, welcher 400 Jahre vor Nebucadnezar's Regierung gegründet und von diesem Könige restaurirt worden sei. R. bemerkte, daß die auf den von ihm ausgegrabenen Tafeln enthaltenen Inschriften geeignet seien, die Meinungsverschiedenheit auszugleichen, welche zwischen den griechischen Schriftstellern und der biblischen Erzählung in Betreff Belschazars herrscht. Der Name Belschazar wird von den griechischen Geschichtschreibern nicht erwähnt und der von Cyrus besiegte babylonische König von ihnen Nabonadius genannt; aber es scheint nach einigen der ausgegrabenen Inschriften, daß Belschazar der älteste Sohn des Nabonadius gewesen und daß er höchst wahrscheinlich die Regierung mit dem Vater getheilt habe. Ein sehr merkwürdiges Stück, welches R. zeigte, war auch ein großes Stück polirten Elfenbeins, auf welchem mathematische Figuren so fein eingegraben waren, daß es eines starken Linsenglases bedurfte, um sie zu unterscheiden und man darf vermuthen, daß bei der Bearbeitung desselben der Künstler sich gleifalls einer Linse müsse bedient haben. Die Erfahrungen, welche R. während seiner Untersuchungen gewonnen hat, setzten ihn in Stand, genau die Lage anzugeben, in welcher die mit Inschriften versehenen Cylinder in den Tempeln niedergelegt waren und die Araber, welche unter ihm arbeiteten, schrieben seine Einsicht der Zauberkunst zu und betrachteten die Compaßnadel, deren er sich bediente, als einen Talisman, so daß der Oberst, als er nach Bagdad kam, von den dortigen Leuten mit Nachfragen bestürmt wurde, wo sie ihr verlorenes Vermögen wieder finden könnten.

Hannover. Dr. M. Wiener.

R. Jochanan ben Napcha.

(Schluß.)

Wir haben, indem wir auf das Gemüthsleben des R. Jochanan etwas näher eingingen und einige der schärfer hervortretenden Züge seines hohen Charakters zeigten, bereits manche Sentenzen und Kernsprüche von ihm mitgetheilt, in denen seine edle Gesinnung, seine hehre Natur sich klar abspiegelt. Denn wir haben es hier mit einem Manne, wie überhaupt noch mit einem Zeitabschnitte zu thun, in dem Theorie und Praxis, Lehre und Leben noch in der schönsten Harmonie, ja ein und dasselbe waren und von Wort auf That, von That auf Gesinnung geschlossen werden darf. — Wir haben sonach bereits das Gebiet der Hagada betreten, jene seligen Gefilde, auf denen wir die Ergüsse frommer Begeisterung, den Liebeshauch echter Humanität, Wünsche und Hoffnungen, Seufzer und Klagen, süße Rückerinnerungen und goldene Träume zweier großen Perioden, der tanaitischen und amoraitischen, in buntem Durcheinander antreffen. Auf diesen üppigen Fluren prangen gar manche duftige Blumen, die dem frommen, edlen Gemüthe des R. Jochanan entsprossen und an dem lichten Strahle seines Geistes emporgewachsen sind. Es sei uns vergönnt, einige derselben dem geneigten Leser zu bieten.

Mit Beziehung auf die Schriftstelle 2. B. M. 14, 20 lehrte er: Die Engel wollten dem Herrn bei jener wunderbaren Rettung Israels ein Jubellied singen. „So viele Geschöpfe meiner Hand (die Egypter) finden in den Wellen ihr Grab, sprach der Herr, und ihr wollet mir lobsingen?“ (Megilla 10b). Welch ein Ausdruck tief gefühlter Humanität! — Ueber die Worte des Psalmisten „Ich will wohnen in Deinem Zelte auf ewige Zeiten“ (Ps. 61, 5) spricht sich R. Jochanan folgendermaßen

aus: „Nicht als ob der fromme Sänger geglaubt, ewig zu leben, sondern er flehte zum Allgütigen, daß sein Name ewig in den Gotteshallen ehrend genannt würde, um auch irdischer Unsterblichkeit theilhaftig zu werden" — ein Wunsch, der auch in der Brust unseres Rabbi sich so mächtig regte, daß es ihn tief schmerzte, wenn Schüler seine Lehren nicht in seinem Namen weiter verbreiteten und so an dem Geistesmonumente, das er sich gesetzt, rüttelten (jeruſ. Moëd Katan 3, 7). Dieselbe echt menschliche Sehnsucht, über das Grab hinaus auf Erden zu leben, spricht sich in der Betrachtung aus, die er nach Beendigung des Buches Hiob anstellte. „Alles fällt dem Tod' anheim; doch wohl dem, der im Gesetzesstudium herangewachsen und ergrauet, Gott gefällig gelebt und eines schönen Rufes im Leben und Tode genossen; auf ihn ist der salomonische Spruch anwendbar: Besser ein guter Name, als das feinste Oel; besser der Todestag, als der der Geburt" (Berach. 17a). — Sinnig und edel drückt er in Folgendem seinen Glauben an die alles unsichtbar leitende Vorsehung aus: „Die eignen Füße bürgen für den Sterblichen; wohin er gefordert wird, dahin tragen sie ihn" (Succa 53a). — Freudig überrascht der lichtvolle Ausspruch des R. Jochanan: „Israel unterliegt nicht dem Einfluß eines Gestirns" (אין מזל לישראל); und er contrastirt gar sehr mit der Ansicht mancher Lehrer, die sich dem Einflusse ihrer Zeit, in der Horoskop und Constellation allgemeine Geltung durch alle Schichten der Gesellschaft, auch der höchstgebildeten, erlangt hatten, nicht entziehen konnten und Manches durch die Stellung der Gestirne in der Stunde der Geburt bedingt glaubten[1]). — Allgemeiner und poetischer, wiewohl in der schlichtesten Weise, drückt er denselben Gedanken (Taanit 2a) etwa so aus: „Drei Schlüssel sind in Gottes Hand, die keinem Mittler, keinem Engel anvertraut sind. Der Herr schließt auf, da tritt der Menschensohn ins Leben ein; wieder schließt er auf und reicher Himmelssegen strömt auf die Erde nieder und belebt sie (der Regen); und zum dritten Male schließet auf der Herr, und der zum Staub Gewordene erwacht zu neuem Leben." — Bezeichnend für seine Ansicht über Menschenwürde ist folgender Ausspruch von ihm: „Höher als die Engel stehen die Frommen" (Synhedr. 93a).

1) Wie bekannt wurde diese Ansicht auch noch nach dem Wiederaufblühen der Wissenschaften von vielen hervorragenden Geistern, und selbst von Keppler, getheilt.

Auch manche Sprüche humoristischer Art finden sich von ihm. So gibt er (Chulin 84b) reichen Erben, die es darauf absehen, ihres Reichthums schnell sich zu entledigen, den Rath, sich in feine Linnen zu kleiden, gläserner Gefäße sich stets zu bedienen und ihre Tagelöhner nicht zu beaufsichtigen. — Auf die Ansicht Samuel's, erst zu heirathen und dann dem Studium sich zu ergeben, erwiedert er eben so lakonisch, wie wahr: „Einen Mühlstein auf dem Halse und studiren!" — Wer viel gelernt und nicht weiter lehrt, ist einer Myrthe gleich, die in der Wüste blüht (Rosch hasch. 23a). „Hohe Würde — Todesbürde!" (רבנות מקברת את בעליה) ruft er aus, veranlaßt durch die Erscheinung, daß mancher Prophet vier Könige überlebt hat (Jalk. Jesaj. 254).

Wie oft wir indeß auch R. Jochanan in der Hagada begegnen und wie sehr er sich auch darin des Beifalls seiner Zeitgenossen erfreute[2]), er war dennoch in diesem Gebiete nur ein Gast, nur am Tage der Seelenruhe, am Sabbat, in demselben sich ergehend[3]). Seine eigentliche Heimath ist die andere Hemisphäre der jüdischen Geisteswelt, die Halacha. In dieser gelangte er zu so hoher Autorität, daß, während dem großen Babylonier Rab nur in rituellen und Samuel nur in rechtlichen Fragen Bedeutendes zugetraut worden, ihm in allen halachischen Zweigen der Sieg zuertheilt wird, und er erliegt auch dann kaum, wenn seine Gegner in geschlossener Phalanx gegen ihn zu Felde ziehen*). Seine halachischen Leistungen sind so überwältigend, daß man sie einzeln gar nicht anzugeben vermag. Höchstens lassen sich folgende drei Gesichtspunkte aufstellen, von denen aus sie großen Theils überschaut werden können.

Das Mischna-Werk, wie es bereits R. Jochanan vorlag, liefert bis zum Beginn des ersten Tanaim-Geschlechtes fast nur

2) Jer. Horaj. 3, 7 erzählt: Einst hielt er in Zepphoris einen hagadischen Vortrag, zu dem alles Volk herbeiströmte. Als R. Chanania, sein Lehrer in der Hagada, die Ursache der allgemeinen Aufregung in der Stadt erfuhr, dankte er dem Himmel, daß er ihn noch den Ruhm seines Jüngers erleben gelassen. —

3) Gittin 60a. — Auch in den theosophischen oder metaphysischen Disciplinen (מעשה בראשית, מרכבה) war er Meister. Sein Schüler, R. Elasar, sieht darin, daß es ihm nicht vergönnt war, die Geheimnisse jener Lehren vom Munde des R. Jochanan zu erfahren, ein Zeichen, daß er überhaupt nicht würdig sei, in dieselben eingeweiht zu werden (Chagiga 13a).

*) Vgl. Tosafot Schabbat 145a und sonst. Vgl. hingegen Alfasi das.

halachiſche Reſultate, ohne Benennung ihres Autors, ohne Angabe abweichender Anſichten, deren es gewiß zur Zeit gegeben hatte. Nur die Streitigkeiten zwiſchen Hillel und Schamai und deren Schulen ſind ausnahmsweiſe angegeben. Mit dem Auftreten des erſten Tanaimgeſchlechtes aber wird dieſe Ausnahme Regel. Die Miſchnalehrer treten in dem Miſchnalehrſatze mit Namen, discutirend, oft auch Motive angebend auf. Dieſe eigenthümliche Erſcheinung dürfte vielleicht folgender Weiſe zu erklären ſein. Den Redactoren der Miſchna, unter denen uns R. Akiba und R. Jehuda hanaſi mit Namen bekannt ſind, lag weniger daran, in ihren Werken Zeugniß von dem Geiſte der Forſchung abzulegen, wie er ſich in den berühmteſten Gelehrten vorangegangener Zeiten mannigfach geſtaltet hat; ſie wollten keine halachiſche Literaturgeſchichte liefern. Ihnen lag vielmehr daran, die aus der Geiſtesthätigkeit früherer Generationen gewonnenen Reſultate zu ſammeln und zu einem Geſetzesbuche zu ordnen. Daher gaben ſie die alten Miſchna's als halachiſche Geſetze in gedrungener Kürze ohne motivirende Hinzufügungen wieder. Von dieſem Verfahren mußte aber bei den Streitigkeiten Hillel's und Schamai's, ſowie bei denen ihrer Jüngerſchaften, Abſtand genommen werden. Die hervorragende Stellung, die jene Männer ſowohl perſönlich, als auch durch ihren Anhang in der jüdiſchen Geſetzgebung eingenommen haben, ſowie die Ehre eben dieſer zahlreich vertretenen gelehrten Körperſchaften erforderte es, daß auch die Anſicht des beſiegten Theiles nicht mit Schweigen übergangen würde. Sie mußte wenigſtens notirt, gewiſſermaßen zu Protokoll genommen werden. Als aber die Rieſengeſtalten der erſten drei Tanaimgeſchlechter auf dem Wahlplatz der Halacha auftraten, da wagte weder R. Akiba, der ja derſelben Zeit angehörte und in den meiſten Streitfragen, die in ihr entſprungen waren, mit als Hauptkämpfer auftrat, noch auch R. Jehuda hanaſi, über die Anſichten dieſer Heroen, deren viele ſeine Lehrer waren, zu entſcheiden. Am Allerwenigſten durfte dieſer ſeine eigenen Gegner vor ſeinen Richterſtuhl ziehen und ihre Behauptungen als unhalachiſch verſchweigen. Er ſtellte daher faſt alle Miſchna's, die ſeit dem Auftreten ſeines berühmten Großvaters, R. Gamaliel aus Jabne, entſtanden waren, als offne Fragen hin, theilte Anſicht und Gegenanſicht, oft auch Grund und Gegengrund mit, ohne ſelber zu entſcheiden. Als aber mit ſeinem Tode der

letzte der Tanaim heimgegangen war, die Macht ihrer eminenten Persönlichkeit aufgehört, ihre Zeit einer neuen Literaturepoche Platz gemacht und ihre Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange als Object vorlag, da übernahm es R. Jochanan, überzeugt von der Nothwendigkeit eines festen Resultates, einer Einheit in der Halacha, durchdrungen von der geistigen Kraft, die zur Erzielung dieser Einheit nöthig ist, und wiederum geschmückt mit der edlen Bescheidenheit, in der er sich den Mischnalehrern gegenüber wie das Löchlein einer Nadel, verglichen mit den weiten Tempelpforten, vorkam (Erub. 53a), über die divergirenden Ansichten der Tanaim zu entscheiden und setzte fast überall, theils in allgemeinen Regeln[4]), theils zu jeder einzelnen Mischna, die abweichende Ansichten enthält, es fest, welcher derselben zu folgen sei. Ihm danken wir auch die Kenntniß der Namen von den Autoren der Tosifta, Sifra und Sifri (Synhedr. 86a) und des Seder-Olam (Rida 46a), sowie viele historisch wichtige oder interessante Mittheilungen (vgl. Roschhasch. 31, Joma 9a, Gittin 55b u. a. a. O.)*).

Mehr aber noch als durch seinen Richterspruch bei divergirenden Ansichten in der Halacha ist R. Jochanan durch seine Interpretationen der Mischna ein treuer Führer durch die oft dunkeln und verschlungenen Wege in diesem Gebiete. Die Mischna, besonders die alte, ist oft in so kurzen Worten zusammengedrängt, daß sie den in ihr enthaltenen Gedanken mehr andeutet, als ausdrückt. Zur Zeit ihres Ursprunges war nämlich die Sprache noch nicht geschmeidig genug, um abstracte Begriffe klar und kurz zugleich ausdrücken zu können, zwei Eigenschaften, die wohl überhaupt selten vereint sich zeigen. Bei der damals allgemein herrschenden Abneigung aber, Traditionen, wie überhaupt alle Resultate des Studiums anders als mündlich zu verbreiten und der Nachwelt zu überliefern, war es natürlich, daß man zunächst auf Kürze des Mischna-

4) Hierher gehören: סתם משנה ר' מאיר; מחלוקת ואחר כך הלכה כסתם משנה; סתם ואחר כך מחלוקת הלכה כמחלוקת; כל מקום ששנה ר' שמעון בשנתיהן סתם הלכה כסתם; הלכה כר' זכ' (bab. Mez. 48a); כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל וכ' (Erubin 46a); ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה; ר' יהודה ור' יוסי הלכה עקיבא לעולם (bab. Mez. 44) כר' יוסי; ר' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי; ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה; אין למדין מן הכללות. Auch Samuel hat häufig die Halacha fixirt.

*) Ist auch Manches gegen obige Auffassung einzuwenden, so muß ihr als Ansicht eine Stelle eingeräumt werden. D. R.

Satzes sah. Man mußte die Kraft des Gedächtnisses, dem der reiche Halachaschatz anvertraut wurde, möglichst schonen und suchte demselben zuweilen selbst auf Kosten der Klarheit durch Gedrängtheit und Kürze zu Hülfe zu kommen. Nun wurden zwar später die zum Zwecke der mündlichen Ueberlieferung so präcisirten Mischna's dennoch aufgezeichnet; aber sie behielten gleichwohl ihr ehrwürdiges antikes Gepräge. Ja auch ihre jüngern Schwestern treten mehr oder weniger in dieser Gestalt auf. Theils war es, so zu sagen, Mischnastyl geworden, kurz und bündig, wenn auch nicht so klar und deutlich, den halachischen Lehrsatz abzufassen; theils war die Scheu vor schriftlicher Mittheilung noch nicht so ganz überwunden, um andere als kurz gedrängte, dem Gedächtnisse gewissermaßen nur zum Anhaltspunkte dienende Sätze aufzustellen. Der Geist, der diese durchdringe und belebe, sollte wie bisher im unmittelbaren Erguss der Seele vom Munde zu Munde strömen und vom Meister auf den Jünger durch das lebendige Wort übertragen werden. Diesen Geist der Mischna, insoweit er auf uns gekommen, R. Jochanan sammt seinen babylonischen Genossen verdanken wir ihn, der ihn in seiner Tiefe ergründet und über zahlreiche Jünger ausgegossen. Seine erste Frage, mit der er an die Mischna trat, war nach der Ursache (מאי טעמא), oder er suchte den oft zu allgemein und unbestimmt ausgedrückten Lehrsatz der Mischna in engere Linien zu fassen (לא שנו), oder wo die Mischna Meinungsdivergenzen enthält, auf den eigentlichen Differenzpunkt derselben aufmerksam zu machen (מחלוקת), schloß dann auf das Conträre oder Contradictorische und brachte so das, was die Mischna sagt und was sie verschweigt zur halachischen Geltung[5]). Wo die Mischna mit einer andern im Widerspruch zu sein scheint, wo sie in Folge der ihr eignen Kürze Dunkelheiten enthält, wo ihr nähere Bestimmungen,

5) Bemerkenswerth dünkt uns eine Stelle (b. Mez. 17b), wo R. Joch. einen juridischen Satz aufstellt, in dem einer seiner Jünger eine Mischna wiederfindet. R. Joch. räumt auch die Identität ein. Vergleichen wir jedoch den Satz des R. Joch. mit dem der Mischna, so finden wir einen bedeutenden Unterschied. Was diese in concreter Weise an einem speciellen Falle zeigt, dem sich dann ähnliche Fälle coordiniren, das drückt R. Jochan. in einer abstracten Formel aus. Er erhebt das Beispiel der Mischna zu einem allgemeinen Begriffe, dem sich der einzelne Fall subordinirt. Dieses Exempel philosophischer Bearbeitung des Mischnasatzes von Seiten des R. Joch. steht gewiß nicht vereinzelt da.

z. B. der Zeit und des Maßes (b. Mezia 40a) fehlen, fast überall tritt er mit seinem glänzenden Scharfsinne und seinem enormen Gedächtnisse, das treu die Worte seiner tanaitischen Lehrer aufbewahrte, ausgleichend, aufhellend und ergänzend auf. Darum darf er auch unstreitig als der bedeutendste der Interpreten, als der eigentliche Dolmetsch der Tanaïm, deren letzter, unmittelbarer Jünger er war, gelten.

Hat sonach R. Jochanan zum bessern Verständniß der Mischna viel beigetragen und sie zum klaren Bewußtsein des Volkes gebracht, so geht darum doch seine ganze Thätigkeit noch nicht in der Mischna auf. Auch als selbstständiger Lehrer verdient er unsere Beachtung und Hochachtung, und dies ist der dritte Gesichtspunkt, von dem aus wir ihn zu betrachten haben. — Das Mischnawerk, wie sehr es auch das jüdische Volksleben nach allen Richtungen hin durchdrang und das persönliche, staatliche und Heiligthumsrecht, das religiöse und ethische, das nationale und humane Moment — Factoren, die in der Gesetzgebung vieler Völker noch heute sich feindlich gegenüberstehen — umfaßte und zu einem Ganzen vereinte, hatte gleichwohl noch viele Lücken, die erst nach Abschluß der Mischna, nachdem diese ein Gegenstand des Studiums und der Kritik geworden war, deutlich hervortraten. Dazu kommt, daß zur Zeit des R. Jochanan und noch später das jüdische Volksleben, ob auch die staatlichen Bande fast ganz gelöst waren, gleichwohl noch kräftig durch alle Adern des Volkskörpers pulsirte und sich gemäß den Gesetzen seiner Natur und seiner Stellung zur Außenwelt fort entwickelte, neue Erscheinungen, Verhältnisse und Zustände erzeugend. Diesen mannigfachen und neuen Lebensentfaltungen entsprechend, mußten auch für Gesetz und Sitte neue, an das überkommene Religionsgebäude und Religionsleben anknüpfende Normen aufgefunden werden. Und in erster Reihe derer, die dieser hohen Aufgabe sich widmeten, erblicken wir wiederum R. Jochanan. Unzählige Male sehen wir ihn in den Talmuden als Autor neuer Gesetzesbestimmungen auftreten, um Glauben, Recht und Moral zu wahren und zu verbreiten und das Werk der Tanaïm im tanaitischen Geiste fortzusetzen. Er betrachtete den reichen Schatz überkommener Halacha's nicht als ein todtes Kapital, das keines Wachsthums fähig sei, sondern als Saat zu neuer segensreicher Ernte, als Basis, darauf das Werk des Geistes fortgebaut werden

müsse, an dem er auch bis zu seinem Lebensende rüstig gearbeitet. Darum ist auch wie das Geisteswerk selbst, so auch der Name dieses seines rüstigsten Arbeiters durch 16 Jahrhunderte unvergessen geblieben und wird auch mit demselben auf die späteste Nachwelt kommen, irdischer wie himmlischer Unsterblichkeit theilhaftig.

Der Lebensabend des R. Jochanan war ein sehr trüber. Wir haben schon erwähnt, daß er zehn seiner Kinder, alle seine Söhne, zu Grabe getragen. Es war ihm auch nicht vergönnt, seine Töchter vor seinem Tode durch Heirath zu versorgen (jer. Gittin 7, 6), oder ihnen Vermögen zu hinterlassen (Midr. Rabba Exod. 47). Dazu kam noch, daß er seinen jüngern Schwager und innigsten Freund, den berühmten R. Simeon ben Lakisch, sterben sah — ein Schmerz, der sich in ihm bis zum tiefsten Trübsinne steigerte, da er sich den Vorwurf machte, den Tod des theuern Freundes durch einen zwischen ihnen vorgefallenen Streit herbeigeführt zu haben. Kurze Zeit darauf hauchte R. Jochanan seine edle Seele aus[6]). — In seinem Streben und Wirken hat er jedoch einen dauernden Segen „besser als Söhne und Töchter" zurückgelassen, an dem sich viele Geschlechter labten, und einen Namen, wie er ihn selbst als der Güter höchstes bezeichnete: „Gottgefällig gelebt und unvergänglichen Rufes auch nach dem Tode".

Dr. M. Löwenmayer.

Antonio Joseph.

(Nach dem Asmonean von Lara.)

Daß die Inquisition in Spanien und Portugal einem blutdürstigen Tiger gleich nicht allein gegen Diejenigen gewüthet hat, welche durch ihre Ansichten und Meinungen von den durch die katholische Kirche festgestellten Satzungen abwichen, sondern auch gegen Diejenigen, welche blos im Verdachte solcher Ansichten standen — als wenn der Glaube einer menschlichen

6) Und zwar noch unter dem Nasiat des R. Jehuda hanasi II.; vergl. Rosch. hasch. 20a שלח ר' יהודה נשיאה לר' אמי הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו ...

Controle unterworfen werden könnte —, daß ferner die Juden die größte Anzahl der Schlachtopfer geliefert haben zur Sättigung der Gier, die reichste Beute zur Befriedigung der Habsucht und die lautersten und tugendhaftesten Frauen zum Fröhnen der unkeuschen Leidenschaft der Inquisitoren, hohen Würdenträger, Beichtväter und wie sie sonst noch betitelt sein mochten, sind Thatsachen, die zu bekannt sind, als daß sie hier noch ausführlicherer Belege bedürften. Nicht minder ist es bekannt, daß unter den jüdischen Opfern in jedem Zweige des Wissens und der Literatur ausgezeichnete Männer genug waren, um den Neid einer Körperschaft rege zu machen, deren Macht allein durch die Verbreitung der Lüge und die Beförderung der tiefsten Unwissenheit erhalten werden konnte. Während nun die Namen einiger dieser Männer von der Nachwelt gekannt sind, haben einige, Dank dem Feuer der Inquisition, den Weg von der Erde zum Himmel gefunden, ohne daß ihre Namen außerhalb Spaniens und Portugals jemals genannt worden sind.

In einer Entfernung von ungefähr neun Meilen von Braza liegt oder lag wenigstens noch vor vierzig Jahren die Abtei St. Martin de Tibaens, welche als die erste und am reichsten im Königreiche ausgestattete galt. Mit diesem Stifte war zu der Zeit, von der wir jetzt sprechen, eine große Bibliothek verbunden, in welcher die Werke eines jeden nur irgendwie bedeutenden portugiesischen Schriftstellers gesammelt waren. Die Werke eines jeden Autors sind von einer kurzen biographischen Skizze, einer Abhandlung oder Kritik eines jeden einzelnen Werkes begleitet und Diejenigen, deren Kenntniß der portugiesischen Literatur auf die Lusiade von Camoens beschränkt ist, würden nicht wenig erstaunt sein über die lange Reihe von Namen und die große Mannigfaltigkeit in den literarischen und wissenschaftlichen Erzeugnissen, welche sie in dieser großen Sammlung vorfinden würden. Unter den Autoren, deren Werke mit Sorgfalt aufbewahrt werden und in großer Achtung stehen, waren manche Juden, die ihre Muße und Arbeit der Erleuchtung eines Volkes midmeten, welches ihnen den Tribut seiner Dankbarkeit dadurch zollte, daß es sie auf den Scheiterhaufen schickte. Einige unter diesen gaben zwar vor Christen zu sein und schrieben sogar zur Vertheidigung des Christenthums, indem sie ihre biblischen und rabbinischen Kenntnisse und ihre große Vertrautheit mit der heiligen Sprache bei dieser Gelegenheit,

so gut es sich thun ließ, an den Tag legten. Dahin gehörten z. B. Antonio de Chajas, ein Capuzinermönch, Joao de San Thomas, ein Dominicaner, dessen Logik in Rom, dessen Philosophie in Madrid, dessen Theologie in Lyons, dessen „Erläuterung der christlichen Lehre" in Valencia und dessen Abhandlung über den allgemeinen Glauben in Lissabon erschien. Hierher gehört auch Francisco Ferreiro, gleichfalls Dominicaner und Lehrer des Infanten Don Antonio, zugleich Beichtvater Johann III., Königs von Portugal, der auch einen Commentar über Jesaias und einen anderen über Job schrieb, eine hebräische Bibel und mehreres Andere herausgab, worunter Antonio dos Reys besonders eine Uebersetzung aus dem Italienischen ins Portugiesische erwähnt unter dem Titel: „Geschichte und Leben der heil. Jungfrau in dem Schooße ihrer Mutter und Leben J. Chr. in dem Schooße der Jungfrau".

Unter denen, welche sich als Juristen besonders auszeichneten, war Antonio Hornem, der an der Universität Coimbra, woselbst seine Handschriften noch jetzt aufbewahrt werden, Professor war. Auch er wurde, des Judenthums angeklagt, zum Tode verurtheilt. Sein Haus in Coimbra, seiner Geburtsstadt, wo er auch an einer Kirche Prediger war, wurde bis auf den Grund zerstört und an der Stelle ein Monument errichtet, in welchem sein Name eingegraben war mit der Ueberschrift Praeceptor infelix. Gleichen Anspruch auf Erwähnung hat auch Freyre Mascarenhas, welcher, da er die ganze Welt bereist hatte, alle europäischen Sprachen verstand, Mitglied jeder Academie in Portugal war und die besten politischen Werke seiner Zeit geliefert hat, in denen er Schlachten, Belagerungen, Erdbeben, Ermordungen, den Tod und die Geburt großer Männer, Tractate und Allianzen, von denen er überall Augenzeuge gewesen und wobei er sogar häufig eine wichtige Rolle gespielt hatte, beschrieb. „Er sah Alles, was er beschrieb, und beschrieb Alles, was er sah". Er war der erste, welcher 1705 die Zeitungen in Portugal einführte. Kurz, hunderte von Namen könnten von Männern angegeben werden, die sich durch ihre Schriften berühmt gemacht haben, welche, wie bereits erwähnt, in der Bibliothek zu Braza aufbewahrt werden und welche, obwohl sich zum Katholicismus bekennend, doch Juden waren.

Unter denjenigen, deren Namen an der Spitze der dramatischen Schriftsteller stehen, befand sich der Mann, von wel-

chem hier ins Besondere gesprochen werden soll, Antonio Joseph. Niemand hat mehr zu dem reichen und mannigfaltigen Schatze der portugiesischen Literatur beigetragen, als er und Niemand hat die portugiesische Bühne auch nur mit dem vierten Theile der von ihm verfaßten so überaus schätzbaren dramatischen Werke bereichert, und dennoch ist dieser durch seine Schriften so berühmte und durch seinen bis an den Tod bekundeten Heldenmuth eines unsterblichen Rufes würdige Mann, wo bei der Aufführung von dessen Schauspielen noch jetzt so manches Auge bis zu Thränen gerührt wird und der in dem katholischen Portugal so vielfach erwähnt wird, wie ich glaube allen seinen Glaubensgenossen, wo dieselben auch weilen mögen, bis auf den Namen unbekannt. Von seinem frühesten Leben hat man nur dürftige Kunde, etwa das Factum abgerechnet, daß er, nachdem er in einem Alter von 30 Jahren Wittwer geworden war, für die Bühne zu schreiben anfing. Fünf und dreißig Jahre alt begab er sich in ein Kloster, und zwar, wie es den Anschein hatte, nach freiem Entschlusse und aus Neigung, in Wahrheit aber um den gegen ihn rege gewordenen Argwohn niederzuhalten und das Gerücht von seiner Hinneigung zum Judenthume Lügen zu strafen, zu welchem nicht allein einzelne Stellen, sondern überhaupt der ganze Inhalt seiner Schriften Veranlassung gegeben hatte. Er wurde in den Priesterorden aufgenommen und ging nach Brasilien. Nach einer achtjährigen Abwesenheit kehrte er nach Portugal zurück und wurde kurze Zeit nachher in den Kerker der Inquisition geworfen. Zweimal bekannte er das ihm zur Last gelegte Verbrechen und kam mit einer leichten Strafe und einer schweren Buße davon. Nachdem er jedoch zum dritten Male dieselbe Sünde begangen hatte, wurde er zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurtheilt, und zwar in Folge seines freiwilligen Bekenntnisses, daß er zwar während seines ganzen Lebens von der Wahrheit des Judenthums überzeugt gewesen, jedoch erst in einem Alter von 47 Jahren in Wirklichkeit zu demselben übergetreten sei, indem er sich damals erst der Beschneidung unterzogen hätte. Nachdem er vor das Tribunal geführt worden war, redete er die Inquisitoren folgendermaßen an: „Ich bekenne mich zu einem Glauben, von dem ihr selbst zugebet, daß er von Gott gegeben worden sei. Er liebte diese Religion und ich glaube, daß er sie noch liebt, während ihr glaubet,

daß er sie nicht mehr liebe; und weil ihr dies glaubet, verurtheilt ihr zum Scheiterhaufen denjenigen, welcher der Ansicht ist, daß Gott noch jetzt liebt, was er dereinst liebte. Ihr werft den Muhamedanern vor, daß sie ihre Religion durch das Schwert verbreitet haben und ihr habt darin Recht; aber sucht ihr nicht die eurige durch den Scheiterhaufen zu verbreiten? Ihr bemüht euch nachzuweisen, daß eure Religion göttlichen Ursprungs sei, indem ihr auf die Verfolgungen oder auf das Verderben von Seiten der Heiden und auf das von den Märtyrern vergossene Blut als auf die Ursachen ihres Wachsthums hinweist; nunmehr aber nehmet ihr die Stelle des Diocletian ein und lasset uns eure Stelle einnehmen, ihr verlanget, daß wir Christen werden und ihr seid selbst weit davon entfernt, Christen zu sein. So seid doch wenigstens Menschen und behandelt uns, wie es billig wäre, wenn ihr gar keine Religion zu eurer Leitung und keine Offenbarung zu eurer Erleuchtung hättet. Wenn der Himmel euch so sehr geliebt und begünstigt hat, indem er euch die Wahrheit geoffenbaret hat, so seid ihr in der That seine begünstigten Kinder; aber geziemt es Kindern, welche im Besitze ihres väterlichen Erbtheils sind, diejenigen zu hassen, welche dieses Erbtheils nicht theilhaftig sind? Die Wahrheit aber ist daran zu erkennen, daß sie über die Herzen und die Geister den Sieg davon trägt; ihre Anerkennung jedoch durch Strafen, durch das Schaffot oder sonstige Grausamkeiten erzwingen, hieße nur ihre Ohnmacht eingestehen. Wenn in Zukunft Jemand die Kühnheit haben sollte, zu behaupten, daß in der Zeit, in welcher wir lebten, die Völker Europa's erleuchtet waren, so werdet ihr als Beweis angeführt werden, daß sie Barbaren waren."

Der Biograph, welcher die vorstehende in treuer Uebersetzung wiedergegebene Rede mittheilt, gibt zugleich eine sehr detaillirte Schilderung der bei der Hinrichtung desselben stattgehabten Ceremonie, von welcher er ein Augenzeuge gewesen zu sein scheint.

„Ich hatte Verlangen, sagte er, das Auto da fe mit anzusehen, welches das Volk schon im Voraus mit einem so wonnigen Gefühle erwartete. An jenem Tage war es den Frauen gestattet, in ihren besten Kleidern und mit Juwelen geschmückt an den Fenstern zu erscheinen."

„Nachdem der König angekommen war, begann die Procession ihren Zug von dem heiligen Offiz nach der Kirche St. Dominic, wo die Sentenz verlesen ward. Eine große Anzahl Verbrecher sollte den Feuertod sterben; die meisten darunter, wenn nicht alle, waren Juden. Ich konnte nicht umhin, die Güte des Fürsten zu bewundern, der sich herabließ, sich an diese Sünder mit der Ermahnung zur Reue zu wenden. Die Juden blieben fest, bis ihre Frauen und Kinder als Zeugen gegen sie herbeigeführt wurden, welche das Verbrechen des Judenthums eingestanden hatten und es ist möglich, daß dies Bekenntniß aus ihnen durch die Drohung mit der Tortur oder durch die Anwendung derselben war erpreßt worden. Die Väter und Gatten gestanden hierauf ihren Irrthum und flehten die Gnade Sr. Majestät an, die auch Mehreren unter ihnen nicht versagt wurde. Als aber der König mit der größten Milde und Freundlichkeit sich an Antonio Joseph wandte, würdigte dieser Se. Majestät nicht einmal einer Antwort. Trotz dessen fuhr der König fort, in ihn zu dringen und ihn ernstlich zu bitten, sich taufen zu lassen; durch die Rückkehr in den Schoos der Kirche würde er sich von den schrecklichen Qualen befreien, die ihn inmitten der Flammen erwarteten. Die rührendsten Ausdrücke wurden angewendet, um die Hartnäckigkeit dieses abtrünnigen Priesters zu überwinden. Der König versicherte ihn seines Schutzes und versprach für seine Subsistenz durch eine ansehnliche Pension zu sorgen, wenn er seinen Irrthum einsehen und in die Arme der Kirche zurückkehren wollte, die ihn als eine milde, liebende und verzeihende Mutter wieder aufnehmen würde. Jeder Anwesende wurde von der von dem Könige gegen diesen Unglücklichen, der lieber verbrannt werden als sein Verbrechen eingestehen wollte, an den Tag gelegten Freundlichkeit tief gerührt. Obwohl schon älter als sechzig Jahre, verrieth er doch keine Zeichen von Furcht und Schwäche und erwiderte durch verächtliches Schweigen die Bemühungen der Mönche, welche ihm zuriefen, sich taufen zu lassen. Bevor er verbrannt wurde, wurde ihm die Haut von den Fingern gerissen und die Nägel ausgeschnitten, weil er mit diesen Fingern in sündhafter Weise die Hostie berührt und entweiht hatte. Er ertrug diese Qualen und den schrecklichen Todeskampf auf dem Scheiterhaufen, ohne etwas Anderes zu sagen, als daß es eine infame Schande wäre, auf eine solche Weise einen

Mann zu behandeln, welcher, weil er das Dasein eines einzigen Gottes behaupte, in den Tod gehe. Anfangs versuchte er die Flammen mit einem Tuche fern zu halten, das er in der Hand hatte; nachdem aber der Holzstoß in vollen Flammen stand, verlor er gänzlich das Bewußtsein, als die Menge wie aus einer Kehle ihm zurief „Osseitaro Barbaeo“ (scheeret ihm den Bart)! Sogleich tauchte einer der Henker einen langen Pinsel oder Besen in eine Mischung von Pech und Terpentin, rieb damit seinen ehrwürdigen Bart und steckte ihn an, worauf die Menge jauchzte und in die Hände klaschte. So hatte der alte Sünder alle seine Besinnung verloren und war bereits ein Aschenhaufen geworden, als die sehr befriedigte Zuschauermenge unter Flüchen und Verwünschungen mit gefälteten Händen und himmelwärts gerichteten Augen nicht aufhörte zu rufen: „Gesegnet für immer sei die Güte und Gnade des heiligen Offiz, gesegnet sei die heilige Dreieinigkeit, die Schwester der Jungfrau Maria“. So weit die Erzählung von der schrecklichen Scene eines aus Glaubenshaß begangenen Mordes, die ich so genau wie möglich mit des Schriftstellers eigenen Worten wiederzugeben bemüht war.

Folgende kurze Zusammenstellung in Betreff der Einsetzung der Inquisition in Portugal dürfte zum Schlusse vielleicht nicht am unrechten Platze sein.

Als die Juden im Jahre 1492 aus Spanien vertrieben worden waren, fuhr der König von Portugal fort, sie in seinem Königreiche zu dulden; als sie aber in gleicher Weise fortfuhren, sich trotz der ausdrücklichen entgegengesetzten Befehle des Hofes zu ihrer Religion zu bekennen, wandte sich der König Juan III. an den Pabst, damit dieser ihm Inquisitoren schicken sollte, um den schuldigen Rest derjenigen ausfindig zu machen, welche von seinem Vater Emanuel aus seinem Lande vertrieben worden waren. Der Pabst erfüllte ohne Zweifel schnell genug diesen Wunsch und Don Diego de Sylva vom Franziskanerorden, Bischof von Ceuta und des Königs Beichtvater, war der erste Großinquisitor jenes Königsreichs.

Es traf sich gerade, daß damals in Cordova in Spanien ein junger Mann anwesend war, Namens Pedro Saovedra.

Derselbe besaß das eigenthümliche und gefährliche Talent, jede Art Schrift vollkommen genau nachmachen zu können und hatte den Muth, dasselbe sich zu seiner Bereicherung überaus zu Nutze zu machen. Er verwendete es nicht auf geringfügige Dinge, sondern beschränkte seine Operationen meist darauf, sie zuweilen gegen eine bedeutende Summe in Anwendung zu bringen. Er fälschte Handelsbriefe, öffentliche Sicherheiten, Tresorscheine und brachte es so weit, daß er sich den St. James-Orden und eine Commanderia oder Besoldung von dreitausend Ducaten verschaffte. Als er sich auf der Höhe seiner Macht und im Besitze großer Reichthümer befand, kam er auf den Einfall, den päbstlichen Nuntius, von dem er wußte, daß er sich auf dem Wege nach Lissabon befinde, aufzulauern, ihn in Sicherheit zu bringen und, indem er die Schriftzüge, die Formel und den Styl eines Breve nachmachte, selbst die Rolle eines Nuntius zu übernehmen, der nach Portugal geschickt worden sei, um dort die Inquisition einzuführen. Dieser Plan wurde ebenso kühn ausgeführt, wie er erdacht war. Nachdem er das ganze Vermögen, welches er durch seine früheren Schelmenstreiche erworben, gesammelt hatte, schaffte er sich eine angemessene Equipage an und kam nach Portugal als Legat des päbstlichen Hofes. Er ergriff seine Maßregeln so ausgezeichnet und verstand seine Rolle so geschickt zu spielen, daß er wie ein Diener des päbstlichen Stuhles empfangen und behandelt wurde. Dieses Possenspiel dauerte sechs Monate lang, während welchen er wirklich das Tribunal der Inquisition in Portugal gründete; nachdem aber endlich seine Verstellung entdeckt worden war, wurde er ergriffen und lebenslänglich zu den Galeeren verurtheilt. Dessen ungeachtet bestand das hölliſche Tribunal weiter und nachdem er aus seiner Haft befreit worden war, übernahm jener wahrhafte Dromio in der Person des Dom Diego die Functionen desselben. Von jenem Augenblicke an wurde die ganze Halbinsel purificirt, die Juden und Ketzer wurden fast gänzlich vertilgt und das katholische Spanien wie das strenggläubige Portugal fing an zu werden, was es seitdem geblieben ist: der Abgrund der Armuth, des Verbrechens, der Immoralität, des Lasters, der Unlauterkeit, der gröbsten Unwissenheit und des niedrigsten Aberglaubens. Was diese beiden Königreiche während fast vier Jahrhunderten an Tugend und politischer Macht

verloren haben, haben sie wahrscheinlich in religiöser Hinsicht gewonnen und sie sind mit ihrem Looſe sehr wohl zufrieden*).

Dr. M. Wiener.

Briefe aus dem Orient.

Von Albert Cohn.

V.

Paris, den 26. Juli 1855.

Heute vor einem Jahre, den 26. Juli 1854, am Neumondstage des Monates Ab 5611, jener herben Zeit, die Jeruſalem unter Nebuchadnezar und Titus in Schutt und Trümmer zerfallen ſah, wurde unter den Gebeten der Leidenden, ſowie begleitet von den Wünſchen aller Edeldenkenden und Wohlmeinenden in Iſrael, das proviſoriſche jüdiſche Hoſpital in der heiligen Stadt eröffnet. Vielleicht wird es nicht unzeitgemäß ſein, nach Verlauf dieſer erſten Jahresperiode die Reſultate dieſer Anſtalt ſowie die Hoffnungen, die ſich an die andern zu jener Zeit in Paläſtina ins Leben gerufenen Stiftungen knüpfen, dem jüdiſchen Publicum zur Freude ſowie zur Ermuthigung vorzuführen. Die Anzahl der im Innern der Anſtalt gepflegten Kranken ſtieg auf 470; an arme Leidende in der Stadt wurden unentgeltlich dreißig tauſend zwei hundert Ordinationen verabfolgt; das heißt Medicamente geliefert und ärztliche Hülfe geleiſtet; in der That iſt auch die Sterbeliſte trotz der Vermehrung der Bevölkerung, um die Hälfte in dieſem Zeitraume im Vergleiche mit dem unmittelbar vorangegangenen Jahre geſunken. Dieſes freudige Reſultat verdankt die jüdiſche Bevölkerung Jeruſalems nach dem göttlichen Beiſtande der unter dem proviſoriſchen Oberarzte Dr. Neumann zweckmäßig eingerichteten Krankenpflege, welche nicht nur von den verſchiedenen Fremden, die im Laufe dieſes Jahres die Anſtalt beſuchten, rühmlichſt anerkannt wurde, ſondern die auch die vollſtändige Zufriedenheit des k. öſterreichiſchen Conſuls, Grafen Pizzamano, erhalten hat.

Nicht genug kann die Fürſorge gerühmt werden, mit der die k. öſterreichiſchen Verwaltungsbehörden im Oriente der Juden, ſo wie der

*) Unter der oben erwähnten Stadt Braza ſoll wahrſcheinlich Braga in der Landſchaft Entre Minho e Duero verſtanden werden, und die Abtei St. Martin de Tibaens lag in derſelben Landſchaft in dem Correiçao de Guimaraens.

zur Verbesserung ihrer Lage getroffenen Maßregeln gedenken. Den Lesern dieser Zeitschrift wird es vielleicht nicht unangenehm sein, die Worte zu vernehmen, mit denen Hr. Ritter v. Huber, k. österreichischer Geschäftsträger, Ministerialrath und General-Consul in Egypten, von den Ruinen Ober-Egyptens aus die kaiserlichen Entschließungen anzeigt.

„Ich sah die kolossalen Trümmer alt-egyptischer Größe — aber „der Geist ihrer Erbauer ist versunken gleich ihren Werken. Auch „Zion's Mauern sind gefallen, aber der Geist ihrer Erbauer lebt durch „Jahrtausende fort, und die zerstreuten Kinder Israels haben durch treue „Gottergebung gerettet und bewahrt den Glauben und den Bund ihrer „großen Väter. Der Geist der Nationalhelden und die Vaterlandsliebe „der Makkabäer ist übergegangen auf auserkorene Männer der israeli„tischen Nation, welche auf ihre Glaubensbrüder durch Beispiel, Be„lehrung und Beförderung des Gemeinsinns wirken, die Schwachen und „Sinkenden aufrichten, die Starken und Mächtigen zum werkthätigen „Mitgefühle für die Leiden ihres Volkes stimmen. Glück den edlen „Vorkämpfern für Israel, der Himmel segne ihre Bestrebungen und lasse „sie dort reichliche Früchte ärndten, wo sie mit edler Hingebung den „Samen gestreut und die Keime gepflanzt.

„Es wird Ihnen bereits bekannt sein, daß Se. Majestät der Kaiser „mit allerhöchster Resolution zu bewilligen geruht haben, daß allen von „Ihnen in der Türkei errichteten oder vorbereiteten israelitischen Unter„richts- und Humanitätsanstalten der Schutz der betreffenden österrei„chischen Verwaltungsbehörden verliehen werde.

„Sämmtliche k. k. Consulate wurden angewiesen, sich in diesem „Sinne zu benehmen, und ich erlasse gleichzeitig die geeignete Weisung „an die mir unterstehenden k. k. Consularämter in Egypten. Ich brauche „Ihnen nicht erst zu sagen, wie sehr mir diese allerhöchste Entschließung „aus der Seele gegriffen ist und wie freudig ich bemüht sein werde, „diesem hochherzigen Befehle Sr. Kaiserlichen Majestät bestens zu ent„sprechen."

Unter der Aufsicht so edelgesinnter Beamten werden die betreffenden Anstalten mit der Hülfe der göttlichen Vorsehung sicher im Laufe der Zeit zum Heil und Frommen unserer armen und gedrückten Glaubensbrüder wirken. — Durch die großmüthige Spende von hunderttausend Piastern hat der würdige alte Baron Anschl v. Rothschild die Leihkasse in den Stand gesetzt, durch Vorstreckung zinslos geliehener Summen den kleinen Handelsleuten sowie den zahlreichen Handwerkern unter die Hände zu greifen, und bei dem so hohen Werthe des Geldes im Oriente von dem Wucher zu erretten. Diese Anstalt, sowie die für Wöchne-

rinnen, welche den armen Frauen nebst der ärztlichen Hülfe einer Hebamme die nöthige Wäsche für Mutter und Kind, sowie eine passende Unterstützung in Geld nach der erfolgten Entbindung verleiht, ist durch die edelmüthige Gabe von 3000 Franken 3% piemontesischer Renten, auch in der Zukunft durch die von Gott mit Glücksgütern nicht minder als Herzensgröße gesegnete Baronin Betty James Rothschild in Paris sicher gestellt worden. —

Die Handwerksanstalt für Knaben fährt fort, 40 Knaben ein passendes Handwerk erlernen zu lassen und ihnen zugleich die nöthige religiöse Bildung zu ertheilen; über 300 Mädchen erhalten den ersten Unterricht in allen dem weiblichen Geschlechte nöthigen Gegenständen. Die Brodvertheilung erfolgt wie bisher zweimal wöchentlich, nach der im vorigen Jahre getroffenen Weise.

Das provisorische Hospital wird nach einem den 1. Novbr. 1854 im Hause und in der Gegenwart des Herrn Oberrabbiner in London Dr. Adler getroffenen Uebereinkommen zufolge so lange bestehen, bis das von dem seligen Juda Touro in New-Orleans gestiftete Hospital durch die thätige Verwendung des edlen trotz seines Alters unermüdlichen Sir Moses Montefiore erbaut und in den Stand gesetzt sein wird, der leidenden Bevölkerung im heiligen Lande Hülfe zu gewähren. Jetzt eben befindet sich jener Menschenfreund, begleitet von seiner frommen Gattin, in Jerusalem, eifrig besorgt nach Kräften zu wirken und zu leisten. Nächstes Jahr werde ich mit göttlicher Hülfe in einer zweiten Reise Stand und Lage unserer Brüder so wie der zu ihren Besten getroffenen Verfügungen untersuchen. — Das Wiedererwachen und die thätige Fürsorge unserer Brüder im Morgenlande ist nicht das Werk Eines Menschen, nicht Eines Jahrzehents. In Constantinopel sucht der Unterricht bei der jüdischen Bevölkerung sich immer mehr und mehr heimisch zu machen; trotz so manchen Schwierigkeiten geht es, wenn auch langsam, immer vorwärts; jeder Tag liefert neue Erfahrungen und findet oft da Hülfe, wo man selbe am wenigsten erwartet. In Alexandrien ist eine Elementaranstalt ins Leben getreten, und wird nach dem Aufhören der Cholera wahrscheinlich eine höhere Bildungsanstalt gegründet werden, für die so manche thätige Kräfte sich bemühen.

Bei den so schwierigen Verhältnissen dieses Jahres, das durch Krieg nicht minder als durch Krankheit heimgesucht wurde, können wir Gott nicht genug danken, ein ähnliches Bild den Freunden Israels und dessen Erhebung vorstellen zu können.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Präsidentur im Synhedrium.

Von Dr. J. Levy.

(Schluß.)

Es ist bereits oben angedeutet worden, daß das erste unter Esra und Nehemias gebildete Gerichtscollegium als Prototyp für die folgenden Synhedrial-Collegien angesehen wurde, und dies gilt auch von der 120 Zahl der Sekenim. — Jedoch ist es nöthig, eine Untersuchung, die nicht ganz ohne Interesse sein dürfte, voranzuschicken: Da nämlich in dem großen Synhedrin von 71 Mitgliedern ein Nasi נשיא und ein Ab-bet-din אב"ד waren, gehörten beide der 71 Zahl an, oder blos einer von ihnen? — Außer dem Nasi 71 anzunehmen, ist nicht gut möglich, denn dann bestände das vollständige Synhedrin aus 72 Mitgliedern, und eine gerade Zahl im Gerichtshofe ist bekanntlich unzuläßig אין ב"ד שקול (Synhedr. 14a u. a.); ebensowenig ließe sich annehmen, daß erst mit dem Nasi das Collegium von 71 vollzählig gewesen, worin bestände dann die Function des Ab-bet-din, da jener präsidirte und die Discussion zu leiten hatte? — Dieses Dilemma kann aber auch nicht durch die Annahme beseitigt werden, daß der Ab bet din blos in Abwesenheit des Nasi präsidirt habe, dann entstände wiederum die Frage: waren mit dem Nasi 71 Mitglieder, so ist ja in Abwesenheit desselben eine gerade Zahl von 70, waren mit dem Nasi 72, so ist, wie oben, bei dessen Anwesenheit eine gerade Zahl? — — Man müßte dann, wenn man sich für letzteres entscheidet, zu einer sehr unwahrscheinlichen Hypothese die Zuflucht ergreifen, daß nämlich bei Anwesenheit des Nasi ein Mitglied des Collegiums oder gar der Vicepräsident als incompetent angesehen wurde! —

Es hat aber allerdings seine Richtigkeit, daß die 71 Zahl außer dem Nasi anzunehmen ist, wenigstens werden in dem zu Jamnia gebildeten Synhedrin, bei dem stattgehabten Patriarchats-Wechsel zwischen R. Gamliel II. und R. Elieser ben Asarja, von zwei Zeitgenossen jener Affaire ausdrücklich 72 Sekenim genannt[1]). — Es muß freilich dahingestellt bleiben, ob das daf. vorkommende ביום שהושיבו את ר"אב"ע בישיבה auf die kurze Patriarchatszeit des R. Elieser (nach der bekannten Regel, daß בו ביום diese Zeit bezeichnet, vgl. Maimonid. z. St.), oder

1) א"ר שמעון בן עזאי מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה ... א"ר יוחנן בן ישוע ... כרברי בן עזאי כך נחלקו וכך גמרו — (Jebaim 3, 5. ibid. 4, 2.)

ob es sich auf die spätere Zeit bezieht, in welcher derselbe nach dem Rücktritt vom Patriarchat Ab-bet-din war[2]), was übrigens hier als gleichgültig angesehen werden kann. Denn jedenfalls dürfte sich wohl mit Bestimmtheit annehmen lassen, daß der zum Lehramte gewählte R. Elieser, bevor er diese Würde erlangt hatte, wie auch, daß R. Gaml. in der Interimszeit Synhedrial-Mitglied זקן war (vgl. bab. Berach. 28a).

Eine andere Frage, die aber in Folgendem ihre Erledigung finden soll, ist, da jeder Nasi nach der gewöhnlichen Annahme einen, den zweiten Rang einnehmenden Ab-bet-din zur Seite hatte, auf welche Weise konnte dieser ohne Weiteres degradirt werden, um an dessen Stelle den R. Elieser zu setzen? — Sollte dieses Amt etwa mit dem Nasiamte so eng verbunden gewesen sein, daß mit dem Fallen des ersteren das letztere von selbst aufhörte und dieses Amt also vacant wurde? — Ueberdieß saß, nach der Tosifta (Synhedr. Cap. 8) R. Zaduk allein zur Rechten R. Gamliel's im Synhedrin zu Jabne, während die anderen Sekenim insgesammt zur Linken dess. saßen[3]), was so viel besagt, daß jener nächst dem Nasi den ersten Rang unter den Sekenim eingenommen. — Daß R. Zaduk, welcher, nach Gittin 56a zu urtheilen, zur Zeit der Zerstörung bereits ein Greis gewesen sein mußte, da er sich 40 Jahre vorher kasteiet haben soll, und R. Elieser ben Asarja ihm succedirte, hätte allerdings nichts Auffallendes; jedoch muß überhaupt bezweifelt werden, ob R. Zaduk Ab-bet-din gewesen, wenigstens findet sich keine Spur davon; der ganze Zusammenhang (das.) bezeugt vielmehr, daß er nicht dieses Amt bekleidete, sondern blos erster Saken war. — Es scheint also, daß in dem Synhedrin zu Jabne, wo früher R. Jochanan ben Saccai präsidirte, ohne daß er selbst oder ein Anderer Nasi gewesen, ebensogut nach desselben Tode R. Gaml. die Nasi- mit der Präsidentur-Würde אב בית דין in sich vereinigt habe. — Erst mit R. Elieser sind in Folge jener Degradation die beiden Aemter getrennt worden. — Daher wird auch die zwei und siebzig Zahl der Sekenim von jener Zeit so besonders hervorgehoben. —

Da aber schon in der Lischchat haggasit (nach Chagiga 2, 2) die beiden ber. Aemter getrennt waren, so gab es bereits damals incl. des Nasi ebenfalls 72 Sekenim. — Das Amt des Nasi bestand, wie aus vielen Orten zu ersehen, darin, die religiösen Angelegenheiten nach außen hin, sowohl der römischen Regierung, als den verschiedenen jüdischen

2) — אע"פ כן לא הורידו אותו (ר"אב"ע) מגדולתו אלא מיטו אותו אב בית דין (jeruſ. Berachot S. 21 zu Nr. 1 Cap. 4).

3) א"ר אלעזר בר' צדוק כשהיה ר"ג יושב בב"ד ביבנה אבא יושב בימיטו וזקנים משמאלו מפני מה אחד יושב מימיטו של זקן מפני כבוד של זקן.

Gemeinden gegenüber, zu vertreten, während er im Synhedrial-Collegium nichts mehr als vortragender, erster Lehrer gewesen. Der Ab-bet-din hingegen, wo ein solcher gesondert und nicht schon in der Person des Nasi vertreten war, führte, was schon sein Titel besagt — die eigentliche Präsidentur im Synhedrin; und lag es in seiner Function, in streitigen Fällen die Discussion zu leiten, ohne daß der Nasi, welcher mehr als weltliche Macht angesehen wurde, in dem Tribunal, wo es einer Abstimmung bedurfte, eine Stimme hatte. Das war gerade seiner Würde entsprechend — durfte ja auch der König, dessen Würde man auf den Nasi in verkleinertem Maßstabe übertrug, nicht im Synhedrium Sitz und Stimme haben (Synhedr. 18b u. a. m.)*). —

Es wurde also bei der mehrerwähnten Degradation des R. Gaml. nicht beabsichtigt, die Nasiwürde dem R. Elieser zu übertragen, da es gleichsam als ausgemachte Sache galt, daß sie blos dem Davidisch-Hillelischen Hause zukommt; man übertrug ihm vielmehr blos das Lehramt, wobei die Absicht zu Grunde lag, die vorhilleliſche Ordnung im Synhedrin wieder einzuführen, in welcher Zeit es nur einen ראש ב"ד — wofür gewöhnlich (s. w.) schlechtweg ראש — gegeben (über die Chag. 2, 2 auch vor Hillel genannten נשיאים s. w.), und war hierzu R. Elieser wegen seiner priesterlichen Abstammung um so mehr geeignet, als auch früher Hohepriester in der Regel den Vorsitz im Synhedrium führten. — Es ist wirklich unbegreiflich, wie so man auf den Gedanken kam, daß R. El. Nasi war, wofür keine einzige Stelle sprechen dürfte! — Bei der qu. im Collegium gepflogenen Berathung bediente man sich der Formel נוקמי' לר"אב"ע nämlich ברישׁ oder לרישׁא; er wurde gefragt ניחא לי' למר דליהוי ריש מתיבתא, also Oberhaupt, erster Lehrer im Collegium: so im babyl. Talmud, wofür der jerusal. schlechtweg hat בישיבה ר"אב"ע הלכו ומינו את, was dasselbe bedeutet, und ganz so lauten die beiden oben citirten von jenen Zeitgenossen abgestatteten Berichte in der Mischna ר"אב"ע בישיב' ביום שהושיבו את. — Aber alles dieses besagt, daß dem R. El. nur der Vorsitz im Gelehrten-Collegium und die Abhaltung der Lehrvorträge zugedacht wurde, doch nicht die geringste Andeutung vom נשיאות. — Selbst als R. Gamliel das von ihm früher bekleidete Amt wieder einnahm, so wurde dies doch einigermaßen zwischen ihm und R. El. getheilt, worüber aber nur dem Anscheine nach der babyl. und der jerus. Talmud differiren. — Nach letzterem wäre R. El. zum Ab-bet-din ernannt worden, nach ersterem hätte dieser einmal, während R. Gaml. dreimal (im En Jacob

*) Ueber alles Bisherige vgl. 1. Jahrg. S. 326. 345 ff., wornach manche hier aufgestellte Ansicht zu berichtigen sein dürfte. D. R.

ist dafür die Lesart (דריש ר"ג תרתי שבתי ור"א חד שבתא) Lehrvorträge gehalten, welche Differenz aber durch das Gesagte leicht zu beseitigen ist. — Es war jenen Gegnern des R. Gaml. darum zu thun, dessen Macht im Lehrhause zu schwächen, was zum Theil durch die oberwähnte Trennung der Aemter erzielt wurde, indem er sich gefallen lassen mußte, einen אב"ד neben sich zu dulden, theils auch indem ihm das Lehramt einigermaßen entzogen worden war. —

Auf diese Weise dürfte man zum Verständniß der sonst dunkeln, im Lapidarstyl abgefaßten Sätze gelangen. Nachdem nämlich R. Gaml. den R. Jehoschua, seinen Hauptgegner, wieder für sich gewonnen, ließ dieser dem Collegium durch ein witziges Gleichniß andeuten, man möge das Nasiamt jenem wieder zurückgeben, zumal er königlicher, davidischer Abstammung sei. Da aber die anderen Mitglieder sich zu weigern schienen, und besonders R. Akiba seine desfallsige Befürchtung טרוקו גלי „man möge die Pforten schließen" geäußert, ging R. Jehoschua selbst hin, und man entgegnete ihm in eben solchem Satze, daß R. Elieser vermöge seiner priesterlichen Herkunft würdiger sei[4]): und nur durch die Theilung im Amte, wie bereits erwähnt, ist ein Einverständniß zu Stande gebracht worden. — Daß qu. beide Sätze von R. Jehoschua, wie man gewöhnlich glaubt, herrühren sollen, wäre schon an und für sich auffallend, aber die verschiedene Diction dieser Sätze — der eine in syrochald., der andere in rein hebr. Sprache — zwingt, den zweiten Satz als Entgegnung des ersten anzusehen. Der jeruſ. Talmud (l. c.) erwähnt blos den zweiten und legt ihn dem R. Akiba oder einem Abgesandten in den Mund. Eine Uebertragung soll dies näher erläutern:

R. Jehoschua: „Wer das Purpurkleid (Nasiwürde) trug, soll es wieder tragen; der nun nicht damit bekleidet ist, sage zu dem jetzt Bekleideten: lege das Gewand ab, ich werde es tragen."

Die Gegner: „Der angestammte Priester vollziehe die priesterliche Sprengung (Lehrvortrag); zu dem aber, der nicht Priester und Priestersohn ist, sage der angestammte Priester: Dein Sprengwasser ist Brunnenwasser und die Asche Holzasche." —

Jedoch hatte der Nasi, wie sich bald zeigen wird, von frühester

---

4) מאן דלבש מרא ילבש מרא ומאן דלא לבוש מרא ייסר לי' למאן דלבוש מרא שלח מרך ואנא אלבשי' מה בן מה יהו ושאינו לא מה ולא בן מה יאמר למה בן מה מימך מי מעירה ואפרך אפר מקלה. — Für למה glaubt Ref. לו מה emendiren zu müssen, so daß dieses מה das Subject im Satze ist. — Für אמר לי' vor dem zweiten Satz wäre vielleicht auch besser אמרי לי' zu lesen, was jedoch nicht durchaus nöthig. —

Zeit her die Oberaufſicht über das große Synhedrin, wie über die ſämmtlichen kleineren סנהדרי קטנה, zu welchen die Provinzial-Gerichts-collegien gehörten. Durch das eben Geſagte wird eine ſonſt mißverſtandene Talmudſtelle erklärlich. — Babyl. Synhedrin 16b wird aus der h. Schrift die Einſetzung verſchiedener Gerichtshöfe auch außerhalb Jeruſalems eruirt und hinzugefügt ר' יהודה אומר אחד ממונה על כולן שנא' תתן לך. — Raſchi daſ. glaubt, daß unter אחד das große Synhedrin zu verſtehen ſei סנהדרי גדולה, א' ממונה זו, was von Toſafot z. St. mit Recht zurückgewieſen und dahin erläutert wird, daß darunter ſowohl der Naſi im großen Synhedrin, wie der מופלא „Aufſeher", „Ausgezeichneter" in den andern kleinern (von 23 Mitgliedern) gemeint ſei, welcher aber, wie daſ. genügend nachgewieſen wird, nicht zu der 23 Zahl gehörte, und alſo zu dem kleinen Synhedrin in eben dem Verhältniß ſtand, wie der Naſi zu dem großen. — Dieſe Anſicht ſcheint Ref. nur theilweiſe richtig, indem das א' ממונה על כולן einfach auf den נשיא zu beziehen iſt, welcher über ſämmtliche Synhedrial-Collegien die Aufſicht hatte. — Halten wir nun einerſeits feſt an der von Toſafot daſ. — womit auch zu vgl. Korban haeda zu jeruſ. Synhedrin S. 21b — genügend eruirten Behauptung, daß die kleinen Gerichts-Collegien סנהדרי קטנה je 23 Mitglieder, Sekenim, ohne den מופלא, mit dieſem alſo 24 zählten (vergl. Horajot 4b), wie auch andererſeits daran, daß das große Synhedrin incl. des Naſi 72 Sekenim hatte. — Nun gab es aber im Tempel und ſeinem Zubehör drei Synhedrial-Collegien, ein kleineres auf dem Tempelberg oder am Eingang deſſelben (פתח הר הבית oder הר הבית), eines am Eingang zur Tempelhalle (חיל oder פתח העזרה) und dazu das gr. Synhedrin in der Liſchchat haggafit (לשכת הגזית)[5] — welche drei Collegien wiederum bei beſondern Fällen zuſammentraten אלו ואלו באין לב"ד הגדול שבלשכת הגזית — erſtere zwei zu je 23[6], reſp. mit dem מופלא je 24, und letzteres aus

---

5) שלשה בתי דינין היו שם א' יושב על פתח הר הבית וא' יושב על פתח העזרה וא' יושב בלשכת הגזית (Synhedrin 11, 2).

6) א"ר יוסי מתחלה לא היה מחלוקת בישראל אלא ב"ד של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית ושני בתי דינין של עשרים ושלשה א' יושב על פתח הר הבית וא' יושב על פתח העזרה ... אם שמעו ... ואם לאו אלו ואלו באין ללשכת הגזית So im babylon. Synhedrin 88b. — Es darf hier aber nicht unerwähnt bleiben, daß dieſer Bericht des R. Joſe in vier andern Stellen von der hier citirten, obſchon von demſelben Autor herrührend, bedeutend abweicht, und zwar A. jeruſ. Synhedr. S. 12b Ende 1. Cap.; B. Toſifta Chagiga Cap. 2; C. Toſifta Synhedrin Cap. 7 und D. Toſifta Schekalim Cap. 3. — A. lautet: א"ר יוסי ... ושני בתי דינין של — B. und C.: ושני ב"ד של שלשה שלשה ג' שלשה היו יושבין א' בחיל ואחר בחר הבית — D.: א' ר"י ... משיבין אותו (דיין) בהר הבית היו בירושלים א' בחר הבית ואחר בחיל

71, mit dem Nasi 72 bestehend[7]), welche drei Collegien also die Gesammtzahl von 120 Sekenim ergeben, ganz so wie das von Esra und Nehemias (s. v.) zusammengesetzte Gerichtscollegium. —

Die oben aufgestellte Behauptung, daß bei der Degradirung des R. Gamliel II. die Absicht war, eine solche Präsidentur im Synhedrium wieder einzuführen, wie sie in der vorhilleliſchen Zeit stattgefunden, nämlich ohne Nasiwürde, bedarf schon deshalb einer Rechtfertigung, weil 1) in Chagiga 2, 2 bereits vor Hillel, von Jose ben Joeser an, vier Nesiim genannt werden, und 2) die זקני בתירה nach der gewöhnlichen, wie sich aber bald zeigen wird auf sehr schwachen Gründen beruhenden Annahme dem Hillel dieses Amt abgetreten haben, diese also ebenfalls, wenigstens als interimistische Nesiim gelten. —

Es dürfte jedoch schon an und für sich unwahrscheinlich sein, daß die gefürsteten Hohepriester der Makkabäer, von denen einige (Aristobul 1, 107 ante) sogar den Königstitel angenommen, es zugegeben hätten,

---

משם מעלין ומושיבין אותו בחיל משם . . . בלשכת הגזית — (hier geschieht der Synhedristenzahl keine Erwähnung). Dazu kommt E. die oben citirte Stelle babyl. Synhedrin 88b. — In A. B. C. kann allerdings, wie schon Korban haeda wenigstens zu A. bemerkt, ג' für כ' sich eingeschlichen haben, und wäre also in Betreff der Zahlen keine Differenz (in diesen findet sich auch der Zusatz משרבו תלמידי שמאי, wonach v. Anm. 5 zu berichtigen). — Um aber auch die Widersprüche betreffs der Sitzplätze der kleinen Synhedrien zu beseitigen, ist die Bemerkung nöthig, daß nach Kelim 1, 8 der חיל hinsichtlich der Heiligkeit den Rang zwischen dem Tempelberg und den drei Asarot einnimmt. Es ist nämlich von unten herauf gerechnet, הר הבית, חיל, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כהנים, vgl. auch die Topographie Nr. 2 zu Middot. — Diesemnach ist חיל mit פתח העזרה ganz identisch, besonders da in der A'sara selbst kein Sitz für ein Synhedrial-Collegium sein durfte (vgl. Tamid 27a), und stimmen also B. C. D. E ganz. — Hiernach ist A. auch hierin corrumpirt und ist unzweifelhaft הר הבית vor חיל zu setzen. Ob nicht das Wort פתח vor הר הבית zu streichen sei, welches sich vielleicht irrthümlich durch das andere nothwendige פתח eingeschlichen haben dürfte, möge dahin gestellt bleiben.

7) Als schließlicher Beweis für die Richtigkeit der qu. Annahme, daß das Synhedrium incl. des Nasi aus 72 Mitgliedern bestand, diene noch folgende Stelle: In der (Sukka 51b) gerühmten Synagoge zu Alexandrien sollen sich 71 Sessel befunden haben, gleich denen der Synhedristen zu Jerusalem והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב כנגד שבעים וא' של סנהדרין גדולה. — Der Autor dieser Stelle ist R. Jehuda. Dieser jedoch behauptet (Synhedrin 1, 1), daß die Anzahl der Synhedrial-Mitglieder nur aus 70 bestand סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד . . . ר' יהודה אומר (vgl. Tosafot l. c.). Um nun diesen Widerspruch zu beseitigen, muß angenommen werden, daß die 70 Zahl des R. Jehuda ohne den Nasi gemeint sei. — Da aber die Halacha für 71 Synhedristen und gegen R. Jehuda ist, so sind also diese 71 ebenfalls außer dem Nasi. —

daß das Synhedrial-Oberhaupt den Namen נשיא führe, welche Benennung, wie oben und a. v. O. zu ersehen, weniger die Präsidentur in jenem Collegium, als vielmehr eine weltliche Macht bezeichnete. — In dem Briefe des makkab. Jonathan nach Sparta (1. Makkab. 12, 6) nimmt der Senat (γερουσία) die Stelle ein zwischen dem Hohenpriester und den andern Priestern, woraus besonders zu entnehmen, daß ersterer selbst die Präsidentur geführt: und sollte es doch außer diesem noch einen נשיא gegeben haben? — Weniger befremdend hingegen ist es, daß unter einem idumäischen Fürsten, wie Herodes I. und seinen Nachfolgern, der Nasititel dem Oberhaupte des Synhedriums beigelegt worden, welche Concession auch von Seiten jener Regierung geschehen sein mochte, um gleichsam eine Scheinherrschaft in einem davidischen Abkömmling (Hillel) zu haben, und dadurch die mit der fremden Herrschaft Unzufriedenen zu beschwichtigen. —

Aber davon abgesehen hat das Seder Tenaim weamoraim (Kerem chemed Heft 4. S. 184 ff.) a. m. St., daß Hillel der erste Nasi war[8]). — Daß die בני בתירה oder זקני בתירה den Titel נשיא geführt hätten, wird auch nirgends ausdrücklich gesagt[9]). — Wäre dies, so müßte es ja zwei oder mehrere Nesiim zu ein und derselben Zeit gegeben haben, woran doch wohl Niemand denkt. — Unzweifelhaft sind also die vor Hillel genannten Synhedrial-Häupter (Chag. 2, 2) als solche zu betrachten, denen mehr factisch als nominell das נשיאות vindicirt wird; und ist dies um so weniger befremdend, als bereits biblische Personen wie Saul שאול זה נשיא (Moëd Katan 26a), Benajahu (Synhedrin 16b) als Nesiim des Synhedriums bezeichnet werden. Hingegen scheint mit Bestimmtheit angenommen werden zu können, daß in der Zeit vor Hillel das Schul-Oberhaupt vorzüglich den Namen ראש geführt, was eigentlich blos die Präsidentur im Synhedrial-Collegium bezeichnete, inwiefern aber der Rosch daselbst gleichzeitig vortragender erster Lehrer war, führte er auch ausschließlich den Namen חזקן [1]). — Da jedoch in früherer Zeit der ראש und in späterer der נשיא in der Regel das Haupt-Lehramt im Synhedrium bekleidete,

---

8) ... ומן הלל נקראו נשיאים ... ואלו הן נשיאי ישראל הלל הזקן ושמעון. — Mehr als gezwungen wäre die Annahme, daß, obschon es früher Nesiim gegeben habe, doch blos die Descendenten Hillel's gezählt werden. —

9) Vgl. Pesachim 66a. Baba mez. 85a. Tosiphta Synhedr. Cap. 7; — jeruf. Kilaim 23b jedoch hat דשרון גרסין מנשיאו'. —

1) Vgl. auch Tosiphta Synhedr. Cap. 8 „daß die Sekenim (Synhedrial-Mitglieder) zur Rechten und zur Linken des R. Gamliel II. saßen משני כבוד של זקן". —

so involvirte dieser Titel den Titel הזקן [2]), und kommt letzterer erst da zum Vorschein, wo noch ein anderes Synhedrial-Mitglied ebenfalls dem Lehramt vorgestanden hat. Daher ist es erklärlich, daß unter den Nesim gewöhnlich blos Hillel und Gamliel I. der Titel הזקן beigelegt wird, weil diese im Lehramte Rivalen hatten, ersterer an Schamai, der eine besondere, von der Hillelischen getrennte Schule bildete, und letzterer an seinem Zeitgenossen Rabban Jochanan ben Saccai (vgl. Pesachim 26a). — Es ist diesemnach nicht auffallend, daß, da einmal in Folge der durch Hillel neu eingeführten Methode, aus der Schrift durch Anwendung logischer Regeln מדות zu eruiren, was man nicht von älterer Zeit traditionell hatte, eine besondere, vom Nasi unabhängige Schule entstanden, wo Schamai das Lehramt geführt, diesem, obschon nicht Nasi, ebenfalls der Ehrenname הזקן beigelegt worden ist [3]). — Für

---

2) Eine sonst mißverstandene Stelle im jerusal. Talmud erhält hierdurch Verständniß. Horajot Cap. 3 Halacha 4 heißt es nämlich: ראש חקן זקן קודם שאינו ראש אם אינו זקן מ"ט אתם נצבים היום כלכם ראשיכם וגו' וכתיב ויאמוף יהושע את זקני (שבטי) ישראל משה הקרים ראשים לזקנים יהושע הקרים זקנים לראשים משה ע"י שהיה הכל תלמידיו וכו' יהושע שלא היה הכל תלמיד' וכו'. Der beigedruckte Commentar פירוש findet keinen Sinn darin und glaubt folgende Emendation vornehmen zu müssen: ראש חקן ראש קודם גרסינן וה"פ הראש זה הנשיא והזקן הוא המורה הוראה ואמר שהנשיא קודם שאם לא הגיע להוראה לא היה עושין אותו נשיא — allein mit Unrecht, denn abgesehen von der wie sich bald zeigen wird unnöthigen Correctur, so liegt es ja auf der Hand, daß wegen das. angeführter Gründe blos Moses ausnahmsweise die ראשים bevorzugen konnte, also gerade gegen die Halacha, die daraus resultiren soll. Der Sinn ist vielmehr folgender: „Wenn der Rosch resp. Nasi nicht selbst, sondern ein Anderer das Lehramt bekleidet, jener also blos die Präsidentur bei der Entscheidung im Synhedrial-Collegium hat, so verdient der das Lehramt Bekleidende זקן den Vorzug, denn der ראש, נשיא fällt in diesem Falle nicht ganz seine Stelle aus. Als Beweis wird angeführt, daß auch Josua u. s. w. „Wenn aber Moses, wird hinzugefügt, זקנים vor ראשים nennt, so geschah es blos, weil er in eigener Person beide Aemter vereinigte" u. s. w. —

3) Außer den von Hrn. Dr. Kämpf in dieser Monatsschr. 2. Jahrgang S. 202 erwähnten ר' אבטולים הזקן Rab. Exod. 21 und נחום הזקן (dieser ist nicht, wie Hr. Dr. K. vermuthet, נחום הלבלר, sondern נחום המדי; denn ersterer blühte vor der Zerstörung, Pea 2, 6, letzterer vor und nach der Zerst., vgl. Nasir 32b. — נחום הזקן aber wird (l. c.) zwischen R. Elieser und R. Jose genannt) wird noch andern der Titel הזקן beigelegt, z. B. ר' אלעאי הזקן (Chagiga 16a), wahrscheinlich derselbe, der Berachot 22a zu den חלמי סבי gezählt wird und Ketubot 67b eine תקנת אושא referirt, ferner sogar einem Amora תנא שמואל הזקן קמי ר' אחא. — Es kann also dieser Titel nicht von einer Synhedrial-Function abhängig gewesen sein. Bei allen diesen jedoch dürfte dieses Epitheton selten und vielleicht blos in den angeführten St. vorkommen. —

Rabban Jochanan b. S. konnte man den qu. Titel als ganz überflüssig erachten, da er einen weit größeren, nämlich רבן, geführt. —

Sollte es jedoch nicht gestattet sein einen Schritt weiter zu thun, nämlich anzunehmen, daß auch Schamai, der jedenfalls Schuloberhaupt war, und höchst wahrscheinlich, wie sich weiter zeigen wird, seinen Gegner Hillel überlebt hat, nach dem Tode desselben wenigstens einige Zeit dem Synhedrium als alleiniges Oberhaupt vorstand? — Daß also auch er, wenn auch nicht den Titel נשיא führend, sodoch factisch als solcher mit demselben Rechte und auf dieselbe Weise anzusehen ist, wie die vorhilleliſchen sogenannten Nesim und R. Elieser ben Asarja, die eigentlich nichts weiter (s. o.) als erste Lehrer resp. Synhedrial-Präsidenten ראשים waren. — Viele chronologische und andere Schwierigkeiten würden durch diese Annahme beseitigt werden können, und dürften folgende Data als Begründung hiefür dienen:

1) Rabban Jochanan b Saccai war nach Abot 2, 8 ein Schüler Hillel's sowohl als Schamai's. Nach Bereschit rabba (Cap. 100) soll er ein Alter von 120 Jahren erreicht haben. Da er aber nach der Tempel-Zerstörung in Jabne, wenn seine bedeutende Wirksamkeit das. in Betracht gezogen wird, wenigstens 10 Jahre dem Synhedrin präsidirt hat, und sein Leben also bis 80 nach übl. Zeitrechnung reichte, so kann er erst 40 ante geboren worden sein. Nun war er (ibid.) 40 Jahre alt als er seine Studien begonnen, welche Studienzeit ebenfalls 40 Jahre gedauert haben soll, also kann er ein Schüler Hillels, der von 30 Jahr ante bis 10 post. (vgl. Sabbat 15a) Nasi war, höchstens 10 Jahre gewesen sein. Und in diesen 10 Jahren, die noch dazu in den Beginn seiner 40jährigen Studienzeit fallen, sollte er ein würdiger Schüler und Nachfolger Hillel's geworden sein? — Wann hätte er ferner den Unterricht Schamai's genossen, etwa auch in diesen 10 Jahren? Und wessen Schüler sollte er in den folgenden 30 Jahren gewesen sein? — Ueberdies dürfte es mit dem hohen Alter von 120 Jahren auch nicht so ganz genau zu nehmen sein, was schon daraus hervorgeht, daß (ibid.) drei hergezählt werden, die dasselbe Alter — gleich Moses — erreicht, und einer dem andern im Lehramt folgte, in welchem Falle R. Jochanan nicht einmal 10 Jahre ein Schüler Hillels und Schamai's gewesen sein konnte. — Wird aber zugegeben, daß er nach dem Tode Hillel's den ferneren Unterricht unter Schamai genossen, so konnte er mit Recht als Träger der hilleliſchen und schamaitischen Lehren gelten, da er ca. 10 Jahre ein Schüler des ersteren und ebenso lange oder noch länger des letzteren gewesen sein mochte. — Hierdurch wäre es auch erklärlich, daß nach Succa 28a R. Jochan. der geringste

der Schüler Hillel's war, da er unter diesem seine Studien erst begonnen und sich das (ibid.) gerühmte mannichfache Wissen später erworben. —

2) Wenn die Schule Schamai's gewöhnlich vor der hilleliſchen genannt wird, so kann dies allerdings als eine Folge der Conceſſion angeſehen werden, die letztere (nach Erub. 13b) der erſteren aus Beſcheidenheit gemacht, und dieſe Conceſſion auf die Meiſter' ſelbſt übertragen wurde, da mit wenigen Ausnahmen Schamai vor Hillel genannt wird. — Wenn aber Hillel ſelbſt als Naſi zu wiederholten Malen vor Schamai ſich beugen mußte (Sabbat 17a), wo, wie es ſcheint, die Staatsgewalt ſich zu Gunſten des letzteren entſchieden נעצו חרב בב"המ' und jener ſogar ſeine Halacha in Gegenwart der Schüler Schamai's zu verheimlichen ſich genöthigt ſah (Jom tob 20a), ſo bezeugt alles dies, daß ſelbſt bei Lebzeiten des Hillel, obſchon Naſi, die gegneriſche Schule gleiche Berechtigung genoß, und es dieſer nach Hillel's Tode eine Leichtigkeit war, ſich emporzuſchwingen, wodurch auch erklärlich wird, daß, wenn der angebliche שמעון בן הלל wirklich exiſtirt und auch Naſi geweſen iſt, dieſer doch keine beſondere Bedeutung dem Schamai und deſſen Schule gegenüber erlangen konnte. —

3) Muß man überhaupt Bedenken tragen, die bereits vielfach angefochtene Exiſtenz eines Naſi Schimon ben Hillel ſo ohne Weiteres hinzunehmen. Dafür ſpricht blos eine Beraita, deren Autor nicht einmal genannt iſt הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן ק' שנה בפני הבית (Sabbat 15a). — Trotz allen in jüngſter Zeit angewandten Bemühungen, den erſten Schimon, mindeſtens eine Spur von ihm irgendwo ausfindig zu machen, ſo müſſen dieſe doch als ganz mißlungen angeſehen werden. — Daß unter dem in Megillat taan. Cap. 11 in dem Tempel eine Offenbarung vernehmenden שמעון הצדיק der fr. Schimon ben Hillel zu verſtehen ſei, wie Hr. Dr. Herzfeld (Monatsſchr. 3. Jahrg. S. 122) meint, iſt außer dem anſtößigen Epitheton הצדיק ſchon deshalb unwahrſcheinlich, weil jene Stimme vom Allerheiligſten aus kam בת קול מבית קודש הקדשים, was wohl blos ein im Heiligthum היכל ſtehender Prieſter vernehmen konnte, und das war doch Schimon der Sohn Hillel's nicht. Ferner wird jeruſ. Sota 31a daſſelbe Factum unmittelbar vor einem ähnlichen unter Johann Hyrkan erzählt, was wenigſtens ſo viel bezeugt, daß man im Talmud den bekannten Simon Juſtus, nicht den ſpäteren Simon darunter verſtanden hat. —

Eher könnte unter jenem fr. סנקלנם in Megillat taanit l. c., wofür jeruſ. Sota zu Ende die richtiger ſcheinende Leſeart גייס גוליקום

hat[4]), der Nachfolger Antiochus des zweiten, nämlich Seleukus II.; welcher zum Spott den Beinamen Kallinikus „Siegbekrönte" erhielt, gemeint sein. — Daß die Seleuciden insgesammt mit den Ptolomäern öfter Krieg geführt, und Palästina, vermöge seiner Lage zwischen Egypten und Syrien, dem jedesmaligen Sieger als Beute zufiel, ist bekannt. Dieser Seleukus II. (Kallinikus) lebte besonders unter einer fortgesetzten Reihe von Kriegen und inneren Unruhen, bis er endlich in parthische Gefangenschaft gerieth (vgl. Schlossers Weltgesch. Th. III S. 10) — und mochte er das, einige Jahre darauf von seinem Neffen und Nachfolger Antiochus III. gestellte Verlangen, ein Götzenbild im Tempel aufzustellen, ebenfalls während der kurzen Zeit gemacht haben, wo er Judäa an sich gerissen. — גוליקוס für Kallinikus oder Seleukus und das נהרג גיים für die Niederlage seines Heeres dürfte wohl weniger Schwierigkeit darbieten, als גיים גוליקוס für Gaios = Cajus Caligula (Monatsschr. 3. Jahrg. S. 440) anzusehen; und es wäre auch sonderbar, daß der Eigenname Cajus ebenfalls genannt werde, was sonst in talmudischen Quellen nicht der Fall. — Die Zeit jenes Seleuciden (regierte von 246 bis 227 ante) stimmt ganz mit der des Simon Justus. — Ein ähnlicher Name eines syrischen Feldherrn gegen die Makkabäer, nämlich גליסקוס, findet sich in בית המדרש von Jellinek S. 135 (angezeigt und recensirt Monatsschr. 2. Jahrg. S. 354). — Da aber jenes Factum in Meg. taan. auf den Monat Schebat fällt, und unter שמעון הצדיק einem Mitgliede der Ecclesia magna sich zugetragen, so ist das ibid. S. 348 und Rabba Ester S. 108 sub v. בחדש הראשון sich findende und von Hrn. Dr. Grätz das. für auffallend gehaltene שבט זכות אנשי כנסת הגדול' auf jene Niederlage des Seleukus Kallinikus zu beziehen, wodurch auch die das. Anm. 1 sehr gezwungene Conjectur, nämlich in Megilla taanit Cap. 9 für Kislew und Joma 69b für Tebet, in diesen beiden Stellen שבט zu lesen, ganz überflüssig wird. — Vgl. auch Megilla 11a לא געלתים בימי יון שהעמדתי שמעון הצדיק und Rabba Ester Anfang לכלותם בימי יון). —

Daß ferner der fr. Schimon ben Hillel nicht, wie Monatsschrift 2. Jahrg. S. 79 u. a. O. vermuthet wird, unter dem in Schebiit 2, 10. Para 9 3 genannten ר' שמעון, weil er vor R. Elieser ben Jakob erwähnt wird, gemeint sei, suchte Ref. anderswo nachzuweisen. Wenn auch ein ר"א בן יעקב zur Tempelzeit gelebt, von dem der Traktat Middot redigirt sein soll, so gab es doch unbedingt einen zweiten desselben Namens, und zwar während der hadrianischen Verfolgung בשלפי

4) מעשה ששמע שמעון הצדיק בת קול יוצא מבית קודש הקדשים ואמר נהרג גיים גוליקנס ובטלו גזרותיו ... מעשה ושמע יוחנן כה"ג ב"ק מבית ק"הק ...

והשמר lebend (vergl. Schir rabba v. סמכוני), woselbst er mit seinem Zeitgenossen ר' שמעון בן יוחאי zusammen vorkommt. Vgl. auch Abod. sara 17a, wo ר' חנינא בן תרדיון ר"א בן יעקב selbst den anführt. Es ist also jener ר"א בן יעקב vor ר' שמעון kein anderer als der gewöhnliche ר"שב"י, der auch im Midrasch l. c. ihm vorangeht*). —

Die Hypothese, die Mischna Abot 1, 17 sei versetzt und unmittelbar nach Hillel das. heraufzurücken, so daß das שמעון בנו sich auf diesen beziehe, ist ebenso problematisch, wie die Vermuthung, daß unter בית הלל jener angebliche Schimon mit begriffen sein soll, nichts besagt. — Und dennoch sollte es einen Schimon ben Hillel gegeben haben, welcher seinem Vater im Nasiamte succedirte, wobei man sich einzig und allein auf die, ohne irgend welche Benennung eines Autors oben citirte Beraita Sabbat 15a stützt! —

Nach all dem Gesagten wäre es wohl gestattet, eine wenn auch etwas gewagte, so doch nicht ganz unwahrscheinliche Emendation in jener Beraita vorzunehmen, daß sie nämlich ursprünglich gelautet habe הלל ושמאי וגמליאל ושמעון נהגו נשיאותן ק' שנה בפני הבית. — Schamai wie oben erwähnt, in dem Sinne als Nasi, wie die vorhilleliſchen Jose ben Joeser, Jehoschua ben Perachja u. s. w., die ebenfalls Nesiim genannt werden, und wie der spätere R. Elieser ben Asarja, welche, wie genügend erörtert worden, doch eigentlich nichts weiter (s. o.) als im Synhedrin Präsidentur führende Schulhäupter waren. — Die Herodianische Regierung, die später vielleicht Grund hatte, den davidischen Abkömmling als Nasi zu fürchten, oder gar für besser gehalten, diesen Titel überhaupt abzuschaffen, mochte mit behülflich gewesen sein, nach dem Tode Hillels, oder schon bei den oberwähnten stattgehabten Auftritten, dem Schamai die alleinige Präsidentur im Gelehrten-Collegium zu übertragen (vgl. auch Edujot 1, 4 אבות העולם nämlich Schamai und Hillel) und auf diese Weise wieder das Oberhaupt des Synhedriums auf sein früheres Amt ראש zu beschränken. — Daß שמאי ohne alle Schwierigkeit durch Versehen eines Copisten in שמעון sich verwandeln konnte, ist leicht einzusehen. —

Werfen wir jedoch einen Rückblick auf die der Tempelzerstörung vorangegangenen zwei Epochen, deren eine von Esra und die andere von Hillel repräsentirt wird חבורתו של עזרא ושל הלל (Wajikra rabba Cap. 2); jene einen Zeitraum von ca. 300 Jahren (nämlich bis 100

*) Der Talm. weiset jedoch nur allenthalben auf einen ראב"י hin, ebenso die nachtalm. Autoren, die, wo die Halacha nicht ist, wie ראב"י einen Ausgleich suchen mit dem bekannten משנת ראב"י וכו', und ihn doch am leichtesten in der Annahme des andern ראב"י gefunden haben würden. D. R.

vor der Zerstörung, da, wie oben nachgewiesen worden, die זוגות mit zu den אנשי כנסת הגדולה gehören) und diese die letzten 100 Jahre des Tempelbestandes ausfüllend, welche erstere die ecclesia magna und letztere das eigentliche Synhedrium zu Jerusalem bildet. —

קבל ist der constante Ausdruck, um den Empfang des schriftlichen Gesetzes, das Mose unmittelbar von Gott erhalten (Abot 1, 1), aber auch um die von den in der Zeit der Keneset hagdola noch stammenden Meistern unverändert empfangenen Lehren zu bezeichnen (ibid. 3 ff. und 2, 8)[5]. — „Die von Moses bis zur großen Synagoge überlieferte Lehre gleicht einem Ball, der, obschon von einem dem andern zugeworfen, doch in des letzteren Hand ebenso unversehrt und unverändert bleibt wie in der des ersteren"[6]) (jer. Synhedr. Anf. des 10. Cap.). — Diese mündliche Lehre aber beanspruchte noch keine Selbstständigkeit, oder richtiger, sie verlangte mehr als dies, Ein Gesetz mit der schriftlichen Lehre zu bilden; die Schrift wurde von den Mitgliedern jenes Collegiums, die wegen ihrer Forschungen und Erklärungen derselben auch den Namen סופרים führten, ausgelegt, und diese soferische Auslegung, weil sie in dem Buchstaben des Gesetzes begründet oder hineingelegt worden war, pflanzte sich durch Ueberlieferungen fort und fand dieselbe allgemeine Anerkennung und Gültigkeit, die der Autorität der mosaischen Lehre gebührt, von welcher jene mehr Erklärung als Ergänzung war. — Diese Anerkennung mußte sie finden, weil der Lehrer einer anderen als die vom ב"ד הגדול ausgehende Interpretation, so lange das Synhedrium das peinliche Recht ausgeübt, die Strafe eines Apostaten זקן ממרא[7]) zu gewärtigen hatte. —

Die Sage: „Viele Hunderte von Geboten sind nach dem Tode des Mose in Vergessenheit gerathen, die jedoch der Richter Otniel Sohn Knas' durch scharfsinnige Forschungen wieder hergestellt" (Themura 16a), fand ihre eigentliche Verwirklichung in Hillel. — Wer durch dessen Aufschwung zum Nasi einen größeren Triumph gefeiert, die Tradition oder die Vernunft? ist schwer zu entscheiden; beide schienen von dieser Zeit an berufen, verschwistert Hand in Hand zu gehen. — Mit Hillel aber tritt nur insofern ein Wendepunkt in der Interpretationsweise der

5) משה קבל תורה מסיני ומסרה ... אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק ... ר"יב"ז קבל מהלל ושמאי ... — Nur Beschlüsse eines Gesammt-Synhedriums scheinen hievon eine Ausnahme zu machen, so Jadaim 3, 5. ibid. 4, 2. מקובלני מע"ב זקן s. jedoch o.; über ibid. 4, 3 und Edujot 8, 7 s. w. —

6) כדרבונות כחוד (ככחוד) הזה בין הבנות מה הכדור הזה מקלטו מיד ליד וסופו לנוח ביד אחר כך משה קבל ... ונביאים מסרוה לאנ' כנ"הג.

7) ממרא scheint derselben Abstammung wie מומר zu sein, nämlich von מור hebr. nur im Hifil u. Nifal, vgl. auch Chulin 94a מר דשחוטה und Bechorot 30a מר דכנתא. —

Schrift ein, daß man sich nachzuweisen bemühte, daß auch die traditionellen Halachot sich auf logische Schlüsse basiren, obschon man zu dieser Zeit solchen Vernunftschlüssen noch nicht die Berechtigung zugestand, vermittelst ihrer selbstständige Lehren zu ziehen[8]) (vgl. jeruf. Pesachim zu Nr. 1 Cap. 6). — Dieses letztere war erst das Produkt einer sich später, wie es wahrscheinlich ist, unter den Schülern des R. Jochanan ben Saccai (obschon der Ursprung von ב"ש וב"ה sich bereits zur Zeit Schamai's und Hillel's selbst findet, da ein Zeitgenosse des R. Gamliel I. ca. 40 vor der Zerstörung als Schüler jener Schulen genannt wird (Orla 2, 12) יועזר איש הבירה היה מתלמידי ב"ש וא' שאלתי (את רב גמליאל הזקן) gehörig ausbildenden Schule, nämlich der hilleli-schen. — Während von der schamaitischen Schule blos an den tradirten Lehren, welche von der schriftlichen gesondert nächst derselben den zweiten Rang einnehmen sollten, festgehalten worden ist, wurde von jener dieselbe Berechtigung auch für die durch Vernunftschlüsse erwiesenen Lehren in Anspruch genommen. — Am deutlichsten zeigt sich dies bei dem bekannten logischen Schluß (Interpretationsregel) vom minus auf majus קל וחומר, dessen Autorschaft dem Hillel zugeschrieben wird. Hillel bediente sich dessen, jedoch nahm er die Tradition (קבלה, שמועה) zu Hülfe[9]). — R. Elieser, bekanntlich der schamaitischen Schule בית שמאי angehörend, begnügt sich nicht mit solchem Schluß ק"ו, sondern verlangt auch einen Beweis für die betr. Halacha aus der Schrift. — R. Jehoschua בית הלל hingegen hält in diesem Falle den Beweis aus der Schrift für unzulässig (vgl. Pesachim 77b)[1]). —

Von dieser Zeit rührt auch die Klage her, „das Gesetz, das früher eines war, verwandelte sich in zwei"[2]), als nämlich sowohl in der einen als der andern Schule, dort der Tradition und hier der Vernunft,

---

8) כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה.

9) So im jerusal. Talmud Pesachim Anf. 6. Cap. und Tosifta Pesachim Cap. 4, woselbst Hillel für die Halacha, „daß, wenn der Rüsttag des Pesachfestes auf einen Sabbat fällt, das Pesachopfer dargebracht werden darf", außer den drei Interpretationsregeln, nämlich היקש, גז"ש קל וחומר, noch die Tradition anführt כך שמעתי משמעיה ואבטליון (ועוד מקובלני מרבותי); im bab. Talmud z. St. jedoch wird letzteres (שמועה, קבלה) nicht angeführt, ebensowenig der היקש. Ueber diese und andere Regeln der Midot vgl. Frankel, Programm u. s. w. „über palästi. ꝛc. Forschung" S. 15 ff.

1) ר' אליעזר סבר פילתא דאתיא בק"ו טורח וכתב לה קרא ור' יהושע כל היכא דאיכא למידרש דרשינן.

2) משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו רביהן כל צרכן רבו מחלוקות ונעשו ב' תורות a. m. O. Dieses שתי תורות scheint sich nicht, wie man gewöhnlich annimmt, auf die Meinungsverschiedenheit der Parteien, sondern auf die Trennung des

eine von der Schrift unabhängige Selbstständigkeit vindicirt wurde, und wird diese nun entstandene Trennung (schriftliches und mündliches Gesetz) dem nicht tieferen Eingehen in die Lehrweise älterer Lehrer zugeschrieben. — Doch suchen wir das Verhältniß jener Gesetzlehrer zu der h. Schrift etwas näher zu beleuchten (vgl. Frankel, Progr. S. 7 f.) —

„Einen Zaun um das Gesetz zu bilden" (Abot 1, 1) war die Devise der Synagoga magna. Aber dieses Umzäunen hatte eine doppelte Bedeutung, die eine mehr intensiver, die andere extensiver Art. — Als erstere sehen wir an die Festsetzung eines biblischen Gesetzes, inwiefern es sich innerhalb seiner eigenen Grenzen erstreckt, also mehr Termination, zu welcher die soferische Interpretation nur wenig zu Hülfe kam. — Als letztere hingegen die weitere Ausdehnung des biblischen Gesetzes, wo der Interpretation eine etwas weiter gehende Berechtigung eingeräumt wurde. Dort war der Inhalt, hier hingegen der Buchstabe des Gesetzes, worüber die Thätigkeit sich entfaltete. — Einige Beispiele sollen dies näher erläutern: — Am Sabbat sind biblisch alle Arbeiten untersagt: was aber verdient den Namen „Arbeit"? und es wurde eine Termination gemacht, die aber, weil im Geiste des biblischen Gesetzes enthalten, dem auch das Wort מלאכה entsprach, als ein biblisches Gesetz selbst anzusehen ist (vergl. Sabbat 70a). Der Genuß der oder jener Speise ist biblisch untersagt; das Maß dieses Genusses, das in אכילה enthalten sei, wurde festgestellt, terminirt, und die Auslegung des bei diesem Verbot vorkommenden Wortes אכל widersprach jener Festsetzung nicht אכילה בכזית משמע. — Die Anlegung der Tefillin und daß die Kopftefilla (wegen des Pl. טוטפות) aus mehrern Kapseln bestehen soll, wurde als biblisch angenommen, die Zahl der Kapseln jedoch sopherisch terminirt. — Die beiden letzt erwähnten Beispiele werden im jerusal. Talmud (Synhedr. Cap. 11 zu Nr. 3) ausdrücklich so bezeichnet[3]); daß aber auch das hier erst erwähnte Beisp., nämlich die am Sabbat verbotenen Arbeiten, als עיקרו מדברי תורה ופירושו מד"ס betrachtet wird, ist aus Horajot 4a zu ersehen. —

Als die zweite Art, die eigentliche soferische Interpretation, können diejenigen Schrift-Auslegungen angesehen werden, wobei man

---

mündlichen vom schriftlichen Gesetz (s. o.) zu beziehen, was als eine Folge nicht genügender Studien angesehen wird. —

3) ר' יוחנן בשם ר' הושעי' אמר עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים כגון הגבלה כגון השרץ ... כגון תפלין, nämlich die Bezeichnung des Maßes כזית וכעדשה bei גבל' השרץ. Die zwei Worte כגון תפלין nach der verbesserten Leseart des Korban haeda, womit auch bab. Synhedr. 88b übereinstimmt. Das. jedoch wird für זקן ממרא noch verlangt מגרע ומוסיף, daher wird גבלה ושרץ ausgeschlossen. —

das bibliſche Wort ſelbſtſtändig handhabte und deshalb oft, namentlich nach dem Auftauchen der Sadducäer, auf Gegner ſtieß. — So hat z. B. ein des Alibi überführter Zeuge עד זומם nach Interpretation der Soferim nur dann die Strafe des Todes, die er einem Andern zugedacht, zu erleiden, wenn an dieſem die Strafe noch nicht vollzogen, ſondern blos das Urtel gefällt iſt; hierbei ſtützte man ſich auf den bibl. Ausdruck וזמם. — Die Sadducäer ſind entgegengeſetzter Anſicht, ſich auf den Vers נפש תחת נפש ſtützend. — Daß dies noch eine von den Soferim herrührende Interpretation iſt, bezeugt der Umſtand, daß bereits Jehuda ben Tabbai, der nach dem oben Geſagten noch jener Zeit, nämlich der gr. Synagoge angehörte, ſo handelte (Maccot 5b. Chagiga 16b). — Ganz ſo iſt die Auslegung des Verſes בענן אראה על הכפורת (3. Moſ. 29, 2), wo nach den Soferim die Rauchwolke innerhalb, während ſie nach den Sadducäern außerhalb des Allerheiligſten zubereitet werden muß; auch hier ſtützen ſich beide Auslegungen auf die bibliſchen Ausdrücke[4]) (Joma 19b. 53a). — Auf dieſe Weiſe müſſen wir alle gegen die Sadducäer abgegebenen Erklärungen, wie die in Betreff des Wochenfeſtes (Menachot 65b), der körperlichen Verletzungen (Baba kama 84a) u. dgl. anſehen. —

Gegen die zuerſt erwähnten, Terminationen, findet ſich kein Streit von Seiten der Sadducäer, auch iſt ein ſolcher nicht gut denkbar, denn das bibl. Geſetz mußte doch einmal auf irgend welche Weiſe von den Geſetzlehrern beſtimmt werden; anders aber verhielt es ſich mit dem Verſtändniß des Buchſtaben der h. Schrift, mit den eigentlichen Interpretationen, hier variirten die Anſichten[5]).

Ganz anderer Art aber ſind ſolche Beſtimmungen der Sopherim, wo eine völlige Unabhängigkeit vom bibl. Geſetz und Wort, und eine

---

4) Im jeruſal. Talmud (Joma S. 4b) haben die Sadducäer für ihre Anſicht auch eine Art von קל וחומר, „da doch die Zubereitung innerhalb auch bei einem menſchlichen Fürſten nicht ſchicklich wäre, geſchweige bei Gott". — אם לפני בשר ודם עושין כן קל וחומר לפני המקום; ähnlicher ſadduc. ק"ו in Jadaim 4, 7. —

5) Nach Horajot 4a war ein ſtrafbares Zuwiderhandeln gegen das Synhedrium nur da möglich, wo die Sadducäer anderer Meinung waren, אין ב"ד חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודין בו אבל בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין מאי טעמא זיל קרי בי רב הוא דכתיב. — Es kann unmöglich unter דבר שהצדוקין מודין בו ein ausdrücklich in der Schrift enthaltenes Gebot verſtanden werden (vergl. daſ.). Vielmehr iſt unter דבר שאין הצדוקין מודין בו ein ſolches Geſetz gemeint, wo עיקרו מר"ת ושורשו מר"ם, oder eine ſoferiſche Interpretation, hingegen unter דבר שהצדוקין מודין ein bibl. Geſetz mit ſoferiſcher Termination, welcher, wie bereits erwähnt, die Sadducäer in der Regel beipflichteten. —

förmliche Selbstständigkeit wahrzunehmen ist. — Dahin gehören z. B. die Eheverbote einer Verwandtschaft des zweiten Grades (Jebam. 20a) שניות מדברי סופרים, ebenso wird בשר חיה ועוף בחלב nach R. Akiba מדברי סופרים genannt (Chullin 104a) u. a. m. — Hier hatte man eigentlich auch die Erhaltung des biblischen Gesetzes vor Augen, das man aber durch Hinzuthun des eigenen, gleichsam einen Zaun um jenes bildend, zu verstärken suchte, um dadurch einer mosaischen Gesetz-Uebertretung vorzubeugen (vgl. auch Orla 3, 9). —

In der oben erst genannten Art, nämlich der vom Ref. bezeichneten „soferischen Termination biblischer Gesetze", dürfte auch der eigentliche Ursprung der הלכות למשה מסיני zu suchen sein. Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes würde die gesteckten Grenzen dieser Arbeit, wie besonders den hier gestatteten Raum weit überschreiten, und nur einige Punkte mögen in Folgendem berührt werden. Die Berechtigung, dergleichen Terminationen הלכה למשה מסיני zu nennen, fand man theils schon darin, daß diese mit dem schriftlichen Gesetz ganz zusammen fallen, und dieses ohne jene Erklärung unausführbar wäre, theils auch, weil, wie aus Nasir 56b zu ersehen, bei einer Traditionskette die Mittelglieder ausgelassen werden dürfen. — Den Namen des nächst liegenden Autors anzugeben war bei solchen, von der ältesten Zeit herrührenden und täglich angewandten Halachot eine Unmöglichkeit. — Auch in späterer Zeit wurden die Schrifterklärer nach soferischen Grundsätzen, im Gegensatz zu den Sadducäern, „Schüler des Mose" genannt, vgl. Joma 4a תלמידי חכמים מחלמידיו של משה לאפוקי צדוקים, und hierzu Matth. 23, 2 ἐπὶ τῆς Μωσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι. —

Eine Hinneigung der schamaitischen Schule, ihre Halachot bis auf die ältesten Zeiten zurückzuführen, ist nicht zu verkennen[6]); auch ist dies in ihrer Lehrweise begründet, da diese Schule logischen Schlüssen (s. o.) in der Regel keine Berechtigung einräumte, und nicht selten ein בת קול

6) Es ist diesemnach weniger befremdend, daß Schamai (Kiddusch. 43a) eine Halacha des Propheten Chaggai anführt; auch ר' חמא בן הרבינם berichtet einige Halachot, die von demselben Propheten herrühren sollen (Jebam. 16a). Dieser R. Jose, obschon er sich in einer derselben (צרת הבת) für die hillelische Schule entschieden, scheint doch wegen seiner anderen Halachot (das. vgl. mit Jadaim 4, 3 und Edujot 3, 1—6) ein Schüler Schamai's gewesen zu sein, ebenso ר' יוחנן החורני (das. 15b). R. Jose soll sogar nach jerusal. Jebam. zu Nr. 6 Cap. 1 beim Anblick des R. Elies. b. Asarja in dessen Gesichtszügen eine Aehnlichkeit mit Esra gefunden haben מכיח אני שהוא חד עשירי לעזרא ועיניו דמיין לדידיה, was für die Anführung jenes Propheten beachtenswerth sein dürfte. —

für die Richtigkeit ihrer Lehren Gewähr leistete (vgl. Baba mez. 59b u. a. m.). — R. Elieser, Hauptanhänger dieser Schule, nennt auch Mose „den größten oder ersten der Sopherim" תניא ר"א הגדול אומר בת קול משמיע ואו' ויפח שם משה ספרא רבה דישראל. — Die Mischna thut, mit sehr wenigen Ausnahmen, solcher Halachot mit dieser Benennung keine Erwähnung, wovon der wahrscheinliche Grund ist, daß sie selbstverständlich jene involvirt (vergl. jeruf. Pea 9a כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה. — Wo aber dies — und nur bei referirten vorgekommenen Fakten — geschieht, so werden von dem betr. Referirenden die unmittelbaren Lehrer bis Mose hinauf — oft mit einiger Unterbrechung — mit angeführt. — So führt z. B. (Pea 2, 6) נחום הלבלר, ein Zeitgenosse des R. Gamliel I. und ca. 40 Jahre vor der Zerstörung blühend, eine Lehre auf Mose auf Sinai zurück, ebenso zwei Schüler des Rabban Jochanan b. Saccai, nämlich R. Elieser (Jadaim 4, 3) מקובל אני מר"יב"ז ששמע מרבו ורבו מרבו עד הל"ם, und R. Jehoschua in derselben Weise (Edujot 8, 7). — Nahum war noch im Besitz traditioneller Lehren von der Zeit der Keneset hagd. her, und ist bei ihm eben so wenig auffallend wie bei R. Elieser dem Schamaiten, daß sie solche Lehren bis auf die älteste Zeit hinaufführen. — Etwas fremd jedoch klingen die Ausdrücke הל"ם — מקובלני in dem Munde des R. Jehoschua, als Anhänger der hillelischen Schule. Möglich daß hier ר' יהושע בן הורקנוס, Bruder des R. Elieser, gemeint sei, der Sota 27b תלמיד תלמידו של ר"יב"ז genannt wird (vielleicht jüngerer Schüler desselben). Bemerkenswerth ist auch, daß dieses א"ר יהושע מקובלני וכו' in der Tosifta a. l. ganz fehlt, und blos die andere Hälfte dieser Mischna erwähnt wird. —

Jeruf. Talm. Nasir zu Ende des 7. Cap. stellt die Regel auf כל מקום ששנינו באמת הלכה למש' מסיני, diese Regel paßt aber nicht auf Sabbat 1, 3; der babyl. Talm. jedoch (Sabbat 92b und Baba mez. 60a) hat einfacher כל באמת אמרו הלכה הוא. — Erst R. Ismael und nach ihm einige Berajtot und Amoräer geben den Halachot nicht selten solche Bezeichnung. R. Ismael hält aber auch die הל"ם für so mächtig, daß sie einen biblischen Ausdruck, wie auch eine Interpretationsregel zu umgehen oder gar zu annulliren vermag (עוקבת ועוקרת), vgl. jer. Kidduschin 7 a u. b תני ר' ישמעאל בג' מקומות התורה (ההלכה) עוקפת למקרא ובמקום א' למדרש (vergl. hierzu babyl. Sota 16a, wo anstatt התורה עוקפת gelesen wird, ההלכה עוקבת, nach Aruch עוקמת oder auch עוקרת daf.). — Das ובמקום אחד למדרש des jeruf. T. fehlt im babylonischen und wird daf. als תנא ושייר angesehen. — — Während die Mischna (Cholin 42a) den einfachen Satz aufstellt כל שאין כמוה

היה טרפה, gleichsam als Grund der das. erwähnten Trefot, hat R. Ismael in der Berajta אלו י"ח טרפות שנאמרו למשה מסיני — das. — (vgl. auch Maimon. Maachal. asürot Cap. 4 H. 9 und die Comment. z. St. und hierzu Hilchot Schechita 5, 2. 3). — Was im jer. Talm. (Synhedr. zu Nr. 3 Cap. 11) als Interpretation (Termination) der Sopherim hinsichtlich des Maßes für נבלה ושרץ gilt, das wird bab. Joma 80a als Halacha des Moses הל"מ angegeben; dazu kommt noch, daß beide Stellen von ein und demselben Autor, nämlich R. Jochanan, herrühren. — Man vgl. ferner Horajot 4a, woselbst die am Sabbat untersagten Arbeiten unbedingt als sopherische Interpretation gelten — denn nur ein solches Zuwiderhandeln gegen das Synhedrium ist strafbar — wovon es wiederum Sabbat 70a heißt אלו ל"ט מלאכות שנאמרו למשה בסיני. — Von welcher Beschaffenheit jedoch die Halacha lemosche misinai nach den beiden letzt genannten, R. Ismael und R. Jochanan ist, leuchtet ziemlich deutlich aus Folgendem hervor: עשר נטיעות. Daß man nämlich solcher jungen Pflanzen wegen das Feld bis zum Beginn des Brachjahres (ר"ה דשביעית) bearbeiten darf, zählt R. Jochanan (Succa 44a) zu den drei הלכות למשה מסיני, wovon aber alte Bäume ausgeschlossen sind, bei welchen die Zeit פסח ועצרת ist. — Dies aber als הל"מ anzusehen, ist blos wiederum (vergl. Moëd katan 4a) nach R. Ismael möglich. — R. Gamliel II. mit seinem Collegium hat diese Halacha, nämlich hinsichtlich der וקנוח, aus einem sehr schwachen Grunde aufgehoben (ibid.) כי גמירי הלכתא בומן שבית המקדש קיים דומיא דניסוך המים. — Der jeruf. Talmud (Succa zu 4, 1 u. Schebiit zu 1, 5) wirft ebenfalls die Frage auf, woher es käme, daß der Brauch gegen die Halacha sei? und wird von R. Jochanan dahin beantwortet, „dieselbe wäre von vorn herein bedingweise entstanden, damit sie nämlich aufzuheben gehen soll" בשעה שניתנה הלכה לכן ניתנה א"ל (ר' יוחנן) שאם בקשו לחרוש יחרושו. — Die Commentatoren finden es mit Recht für sehr befremdend, die Entstehung einer mosaischen Halacha auf solche Weise anzunehmen, was sonst beispiellos wäre (vgl. jedoch jeruf. Orla zu 3, 9). — Bedenkt man aber, daß im bab. Moëd kat. 3b R. Jochanan auf eine ähnliche Frage: wie nämlich Rabban Gamliel eine Institution Schamai's und Hillel's beseitigen konnte, fast eben so geantwortet (שמאי והלל) ביניהן כל הרוצה לבטל יבא ויבטל, אימור כך התנו, so giebt dies über die הל"מ überhaupt einigen Aufschluß. — —

Charakteristisch hiefür ist ferner folgende Auslegung einer Mischna. Während Samuel (Kidduschin 38b) die Orla außerhalb Palästina's dem einmal angenommenen Gebrauch eines jeden Ortes überläßt, sei dieser erlaubend oder verbietend, und so die Worte der Mischna ערלה

הלכה (Orla 3, 9) auffaßt, wird dieſes von R. Jochanan als Halacha des Moſe auf Sinai gehalten מאי הלכה אר"י אמר שמואל הלכתא מדינה עולא א"ר יוחנן הל"מ. — Außer R. Jochanan wird unter den älteren Amoraim ſolcher Halachot blos von Rab erwähnt (vergl. Erubin 4a. 97a u. a.), und nur von ſehr wenigen unter den ſpäteren (vgl. Menach. 32b. 35a), welche letztere Amoraim faſt durchgehends blos hinſichtlich der Anfertigung der Geſetzrolle, der Tefillin u. dgl. ſich der הל"מ bedienen. —

Bemerkenswerth iſt auch (Erubin 30a) סיני אמר שתים, worunter R. Joſeph, der bekanntlich wegen ſeines vielen Wiſſens tradirter Lehren, im Gegenſatz zum ſcharfſinnigen Rabba (Horijot 14, 9) den Beinamen Sinai erhalten hat, gemeint ſein ſoll. Auch hierdurch ſcheint einigermaßen beſtätigt, was oben von Schamai und deſſen Schule geſagt worden, daß nämlich die unverändert überlieferte Tradition ohne Beimiſchung eigener Forſchung mit Sinai in Beziehung gebracht wird. —

Ausdrücklich wird Nedarim 37b die Vocaliſation einzelner Wörter, wie auch manche ſprachliche Eigenthümlichkeiten, obſchon von den Sopherim herrührend angegeben, doch als Halachot des Moſes bezeichnet מקרא סופרים ועיטור סופרים . . . הל"מ. — Dieſem ganz ähnlich klingt es auch, wenn die Abfaſſung des Buches Eſter auf Moſes zurückgeführt wird, vgl. jeruſ. Meg. 4a המגלה הזאת נאמרה למשה מסיני und noch prägnanter Ruth rabba (S. 39d) המגלה הזאת לא נאמרה מפי בית דין מסיני נאמרה, was aber ibid. und bab. Meg. 7a der Kneßet hagdola zugeſchrieben wird. — In ſpäterer Zeit ſah man auch das durch ſpeculative Forſchungen Errathen einer richtigen Lehre als dem Moſe auf Sinai mitgetheilt an, was jer. Talm. (Peah 3a) daraus erweiſt, daß, obſchon Bezalel die Tempel-Geräthe nach Befehl des Moſe an ihn angefertigt hat, die Schrift doch ſagt „wie Gott den Moſe befohlen". אפילו דברים שלא שמע (בצלאל) מפי משה הסכימה דעתו כמה שנא' למשה אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות מסיני, woraus geſchloſſen wird (daſ.) לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני (vgl. hierzu bab. Berach. 5a). —

Breslau. Dr. J. Levy.

Notizen.

Alte Epiloge.

In der Manuſcripten- und Incunablenſammlung der ehemals Saraval'ſchen nunmehr Seminarbibliothek finden ſich theils von den

Verfassern theils von den Druckern verfertigte Epiloge, die von historischem und antiquarischem Interesse sind und deren weitere Verbreitung schon wegen ihrer großen Seltenheit sich von selbst empfehlen dürfte.

Es folgen hierbei zwei Epiloge, deren einer zu Ende des טור חושן משפט, eines der ältesten jüd. Druckwerke — aus dem J. 1475 — das auf ziemlich gutem Papier mit ungemein schönen, gut ausgeprägten Buchstaben, nur sind ד und ר noch nicht ganz scharf ausgeprägt und zuweilen schwer von einander zu unterscheiden.

Der andere Epilog ist zu Ende des Aruch, bei dem zwar nicht Ort und Jahreszahl angegeben ist, aber nach de Rossi (Annal. sect. XV p. 122) vor 1480 gedruckt ist. Die Buchdruckerkunst zeigt sich hier noch in ihrer Kindheit; die Buchstaben sind größer als in dem vorigen Werke, aber weit schwächer ausgeprägt. Ueber manche Merkwürdigkeit dieser ältesten Aruchausgabe und die Abweichungen von den späteren Editionen werden wir bei einer andern Gelegenheit berichten.

I. (Epilog zum טור.)

חשן המשפט נשלם שבח לאל עולם

וחכל מלאכת עבודת הקודש ביום שני עשרים ושמנה לחדש
חמוז הוא החדש הרביעי חמשת אלפים ור"ל"ח למספר קבועי
בפייביא די שקו בבית מה"רר משלם המכונה קחי יברך מעתה ועד עולם

חזק

אני חכמה לכל חכמה עט רת אני נסתר לכל סוד מסג רת
בלי קולמוס ולישומי ניכ רת באין סופר חוברתי במחב רת
בבת אחת דין עלי עוב רת בלי שרטוט בחיבה מיוש רת
חמיה על דבורה הגב רת בשבט סופרים היא משור רת
לו אותי ראתה בטחה רת עלי ראשה הושמתי לכות רת

II. (Epilog zum Aruch.)

נצח סלה ועד יתאדר בפי כל הבריות מבורך וברוך
חזקף ואון ברחמיו חזקני לערוך ולפרט כסדר ספר הערוך
נוראות בעשותו לו אקוה עד נחסל להחליטי בלי מירוך
ברב חסדיו בבא ליטהר מסייעין סיעני ואימצני בלי פירוך
יגעתי צבור חיבות הקשות דבור עם דיגומו היות בריך
ריגוני השלם בשלשי בט"ו לירח בוחה מנבוה דרוך
בשנת ד"א תחס"ה ליצירה ל"ג ואלף לחרבן בית קודש החרוך
יחג ואלף למניין שטרות לעם ככבש לפני גוזו סרוך
ימי שנות פשיטת סרירות חוקקי נדף בקרן מושכי קרוך
חיל כהגבירי בוה כן יגבירני ללמוד וללמד בו לי ואורך
יחלוף כחי לשמור ולעשות פיקודיו לבו ירוץ מגדל כרוך
אכן פעולתי לבוראי לחקותי בקיבוץ משולחים בלי ספר תירוך

למען ייחוד שם קדשו ימהר להכחיד זובחי לאין במו צרוך
חיש יחיש להעלותינו אבר באין עיוף וכשל וניתוק שרוך
זקוף יזקוף כפופים למכת מחוצים ולחוצים ירבה תרוף וארוך
קרנינו ירום בכבוד בבת שלישי יזכיני שישתעשע בעולם ארוך

נדר נדרתי לאל ושילמתי כהוגן ובשורה
תרננה שפתי כי לך אזמרה ואשירה
ניב מוצא שפתי חיל בזירותני לנטירה
בתגין וזיזינין כד דתנא להדר ספר תורה
יתירות וחסירות פתוח וסתום בלי תמורה
ריש שיטה לסדור וחצי בדקדוק להיאמרה
ביד שמואל הסופר מן טרנטו העירה
ייפו מטפחת ושושיפא ביד רחל הצעירה
יגוני הורב בארבעה שחינני אזור בגבורה
חוצבי סימני אב המון ילדים להגבירה
ילדים סימני יחי ראובן ויחי עוד להישמרה
אותתו ילד ילד מה רב טובך להיטמרה
לריק הסימנין ואחד לא נתקיים בגמירה
שוכלתי מהם ורוחי חבלה עליהם להצמירה
ראשון היה בשלשים יום ויחיאל נקרא
השני בנימן כבשמונה שנים נותן בנקרה
השלישי שבתי בן שלש הכנסתיו לקבורה
הרביעי לא זכיתי למוהלו ונפשי שבורה
נאמן עלי הדיין בכל אשר הוקרה
צרה ויגון אמצא ובשם ה׳ אקרא
זאת נחמתי בעניי כי הדריכי ביראתו הטהורה
כנגד פניי תמיד יראתו בקדושה ובטהרה
ותקוותי לבריות ולהישפט פני אש בוערה
וחמיתי והמתי אחר מצות בוראי להעירה
אבי סוכים ורבן של כל גודרי גדירה
לדורות קבע מצוה לשוגגים בית דירה
בוחן כליות כל צעדים סופר בספירה
לי אני עבדו ברחמיו זירו בחפירה
לתקן מצוה קבועה מקום ראוי להכשירה
לטבול שם בצניעות כל צנועה וכשירה
מקור מים חיים בשנת ד״ת״מ״ה ליצירה
בשום ענין לקיחה לא יתבייש להעצרה

אם יפתק בערב ישוב לאיתנו בשחרה
לבל יחסר מ' סאה כפירוש רוכב צחרה
טול ברוך היבנתי ביטי ילדות ושחירה
והרציתי להורי ומורי להטעים ישרו בסחירה
ואיסחברא ליה וקבעה לאחר משוב לאחורה
ניהגנו בכותנות בד להלביש מחופשי חידה
פעמים רבות אחת מהן להיחסרה
ומיאנו לקבל ונראה הדבר כעין בקירה
עד שנפטר אדוני ומנו התחלתי להבצירה
ומאז קבלו הכל ואין ממאן בפצירה
ואילו עמדנו בניהוג קדמון לתכריך צרדה
מפני מחטטי שכבי היתה גדולה גדירה
כחילול שלישי שלבן אחי הגדול בשורה
חויתי מזירקא טוויה והרם קדוש בשרירה
כיוצא במקום אחר שהיא חייתה מתרה
וקיבלתי להבדיל גידי צואר לדמות לעפרא
ושאמרו רבותי החכיה ומלחיה ושפיר לקידרא
בשנתחלחל בשחיטה ואי לא אסיר למדורה
בקיבוץ לעסק תשובה היפקתי זו הסברה
וקיבלו עליהם זו החקנה רבי החבורה
ובעונינו היכננו אבי*) ואחי כנסת מפוארה
שם הנכבד והנורא במורא שמה לפארה
בירח אחד בד ת"ח"סב נשלמה בהדירה
והתחלנו לייחד ייחוד רם ונשא בתדירה
יהי רצון מלפני הפודנו מכל צרה
מלהחנודד מטנה עד ביאת חמוץ מבצרה
והעירי אשר בידו הכל כל יוצר פחרא
לסדר ספר הערוך לבל רוכבי צחרה
חיבות הקשות מחורה שבעל פה לחברה
כל אשר יבקשנה ימצאנה במהרה לשברה
בלי עצבון ועמל במקום שהיא מובחרה
שבח הוד והפארת לעיטיה שרא נהורא
שיעצני והשכילי בדרך הטובה והישרה
מה ששמעתי וראיתי וסברתי בערך לשטרה
כחפותי זהב במשכיות כסף בלי לסחורה
כשזכירתו בזה הספר שפתי לדבב כדגורה
בסתר כנפיו להחסות באהלך עולמים אגורה

*) Soll wohl sein אני.

Die beiden letzten Meetings in der Royal Asiatic Society in London.

(Nach dem Jews Chronicle.)

In dem Juli-Meeting der Royal Asiatic Society in London wurde eine Schrift, welche den Schluß von des Oberst Rawlinson's Memoirs of the Birs-i Nimrud enthält, ausgelegt und ein Theil derselben während des Meetings vorgelesen. Derselbe verbreitete sich über die Geschichte der Stadt Borsippa in Babylon von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart, wobei alle Notizen über jenen Ort, wie sie aus den Keilinschriften zu ermitteln waren, unter Vergleichung mit den bei griechischen und römischen Schriftstellern sich hierüber findenden Berichten nebst vielfachen Stellen aus dem Talmud, dem sabäischen Sidr und aus arabischen Autoritäten zusammengestellt waren. Bei dieser Gelegenheit wurde die vergleichende Geographie des ganzen nördlichen Babylons mit mehr oder weniger Ausführlichkeit besprochen. Die hydrographische Beschaffenheit der Gegend wurde genau beschrieben und die vielfachen Veränderungen, welche der Lauf des Tigris und des Euphrat sammt dem Netzgebiete der zu ihnen gehörigen Kanäle in einem Zeitraume von vier Jahrtausenden erfahren hatte, wurden auseinandergesetzt und nachgewiesen. Auch wurden in jener Schrift alle auf Babylon und Chaldäa bezüglichen Stellen bei assyrischen Schriftstellern mit Uebersetzungen begleitet und fand sich darin eine genaue Wiedergabe der meisten Berichte von babylonischem Ursprunge, wie z. B. von Nebuchadnezars großer Inschrift auf der Platte im East India House, von dessen Cylindern aus Senkereh, Birs-i Nimrud und Babylon, sammt den verschiedenen Legenden aus der Zeit des Nabonid. Unter den verschiedenen Ortschaften, welche beschrieben und nachgewiesen wurden, befanden sich folgende: 1) Hit, entsprechend dem Is bei Herodot, Leipolis bei Isidor, Idicara bei Ptolemäus, Ahava bei Esra, Ihidakira im Talmud und Dacira bei den byzantinischen Geschichtschreibern. Der eigentliche Name dieser Stadt war Ahi oder Ihi und der Zusatz Da-kira heißt auf chaldäisch „von Asphalt", mit Rücksicht auf die bekannten Asphaltgruben bei diesem Orte. (Vgl. hierüber den trefflichen Artikel Rapoports im Erech Millin p. 33 und die Zusätze von Grätz in dieser Monatsschrift 1853 p. 194. Demnach lösen sich die Zweifel Mussaphia's im Aruch s. v. דקר, ob vielleicht der Name des Flusses von דקר, graben, abzuleiten sei, und die in der Geschichte der Juden im Ersch und Gruber p. 180 n. 42, ob das ד in דקירה Präposition sei oder zum Eigennamen gehöre.) 2) Nearda, der Sitz

der berühmten jüdischen Academie, welcher als in unmittelbarer Nähe von Perisabor oder Anbar befindlich nachgewiesen wurde. 3) Pombeditha in der Nähe von Maiozamalcha, dem neuern Khan-i-Saad. 4) Heliopolis oder Sonnenstadt, das Sepharvaim der h. Schrift, welches in den Inschriften Sippara oder Agama genannt wird (mit dem Letzteren ist das Narragam bei Plinius, Acr-acanon bei Abyden und Acra d'Agama im Talmud [s. Rapoport l. c. p. 189] zu vergleichen), Sippara bei den Griechen und Sura bei den Juden und Arabern (wobei Sifra und Sivra als Mittelformen zu betrachten sind) und das neuere Mosaib am Euphrat. 5) Cutha in der Bibel, die Stadt Nergal, den Arabern als Cutha die Stadt Nimrud's bekannt, indem Nergal, der Gott der Jagd, immer mit Nimrud verwechselt wird; in den Inschriften aber Kute oder Tiggaba genannt; Digga bei Ptolemäus, unweit Hymar. 7) Borsippa oder Birs-i Nimrud. 8) Akkad bei Niffer. 9) Erech oder Orchoe bei Warka. 10) Elassar in der Genesis, Larsa in den Inschriften und Nars bei den Arabern in Senkereh. 11) Ur bei den Chaldäern, Hur in den Inschriften, unweit Mugheir u. s. w.

In einem späteren Meeting wurde eine Schrift ausgelegt, welche das zweite Kapitel von Rawlinson's Memoiren enthielt: „Ueber die früheste Geschichte Babylons". Dieses Kapitel steigt bis zur Semitischen Periode der Geschichte hinauf und enthält Abschriften und Uebersetzungen von Legenden über 25 verschiedene Könige des ursprünglichen chaldäischen Reiches. Die Namen derselben, welche auf den Inschriften von Backsteinen, Tafeln, Thonkegeln und Cylindern, die man unlängst in Chaldäa gesammelt hatte, entdeckt wurden, waren beinahe sämmtlich neu für die Geschichte und einige darunter waren schwer zu entziffern. Es schien keinem Zweifel zu unterliegen, daß die Königslinie mindestens bis 2000 Jahre v. Chr. hinaufstieg. Unter den ältesten Königen treten die Namen Urukh und Ilgi auf, welche die frühesten großen Bauherren in Chaldäa gewesen zu sein scheinen, da ihre Inschrift in allen ältesten Ruinen des Landes angetroffen worden ist, nämlich in Mugheir, Senkereh, Waaka und Niffer. Ein anderer König, Kudurmapula, führt den Titel „Verheerer Syriens" und scheint mit dem Kedorlaomer der heil. Schrift identisch zu sein. In seines Vaters Namen war die Sylbe Khak der letzte Bestandtheil, welcher den Namen der scythischen und äthiopischen Könige Susa's eigen war und seine elamitische Abstammung anzuzeigen scheint. (Tirkhah z. B. wurde auf den Backsteinen von Susa als identisch mit dem Tirkakeh, Tirhaka der h. Schrift gefunden, der zu den Aethiopiern Africa's gehörte und mit den Bewohnern Su-

sa's verwandt war; khak ist wahrscheinlich das hak oder hyc der ägyptischen Hirten und das Khakan, d. i. König, bei den jetzigen Türken.) Der Name des Königs Ismidagon, welcher zufolge assyrischer Inschriften vor 1900 v. Chr. gelebt haben muß, wurde auf den Backsteinen von Mugheir häufig gefunden, wie die Namen seines Sohnes und seines Enkels Ibil-anu-duma und Gurguna. Als späterer Nachfolger erscheint Durri-galzu, von dessen Namen eine Spur in der Benennung Zergul erhalten ist, welche von den Arabern einer der Städte, die er gegründet, gegeben worden ist. Er stellte den Tempel des Sin oder Mondes in der chaldäischen Stadt Ur, wie aus den dortigen Backsteinen zu ersehen ist, wieder her und er wird auch ehrenvoll auf dem Cylinder des Nabonid erwähnt. Die große Stadt Ackerkuf in Nordbabylonien wurde ebenfalls von ihm erbaut. Backsteine des Purna-puriyas wurden ebenfalls in Senkereh gefunden und derselbe wird als einer der frühesten Könige auf dem Cylinder des Nabonid genannt. Von Khammurabi, einem späteren Könige, ist noch manches Denkmal seiner Macht erhalten. Er baute einen Palast in Kalwadha bei Bagdad und Backsteine von ihm fanden sich sowohl in Mugheir als auch in Senkereh. Auch ein Vorrath von Thontafeln, welcher von Herrn Loftus in Tel Sifr in Südchaldäa aufgefunden worden ist, soll entweder aus der Regierungszeit des Khammurabi oder der seines Sohnes Sumschuiluna herrühren, und eine Steintafel, welche sich von diesem Könige Khammurabi herschreibt war eines der ersten babylonischen Alterthümer, welche in dem Britisch Museum aufbewahrt werden. Es ist ungemein schwierig, die Reihenfolge dieser Könige zu ermitteln oder ihre Aufeinanderfolge chronologisch zu bestimmen. Oberst Rawlinson hat wenigstens eine Königsgruppe zusammengestellt und an dem Ende der Liste eine Anzahl von Herrschern aufgeführt, welche besonders dem Mondkultus ergeben gewesen zu sein scheinen, da das Wort „Sin" immer in Verbindung mit ihren Namen vorkommt. So heißt der Erbauer des großen, von Herrn Loftus entdeckten Palastes von Warka Sinschada, der Gründer der Stadt Abu Schahrein, von welcher eine von Herrn Taylor verfaßte Beschreibung in der unlängst erschienenen Nummer des Journals der Asiatic Society abgedruckt worden ist, Zur-sin; von Rim-sin eine schöne Steintafel, erst kürzlich in Mugheir aufgedeckt, und endlich wird Naramsin auf den Cylindern des Nabonid als der Wiederhersteller eines Tempels in alten Zeiten erwähnt und wird sein Name auf einer Alabastervase angetroffen, welche in den Besitz der französischen Commission in Babylon gerieth. Die Zahl der auf diese frühen chaldäischen Könige sich beziehenden Inschriften, welche in der dem Meeting vorgelegten Schrift übersetzt und analysirt wurden, beträgt 35, so daß also schon ein beträchtlicher Schatz zum Aufbau der grauen Geschichte Westasiens, wohin wir bis jetzt das patriarchalische Zeitalter zu verlegen gewohnt waren, vorhanden ist. Die Periode, innerhalb welcher Rawlinson's Bericht sich bewegte, soll von 2234 bis 1273 vor der üblichen Zeitrechnung herabreichen, indem das letzte Datum als Beginn der assyrischen Herrschaft angenommen wird. Dr. M. Wiener.

Syrien und die Beduinen unter der türkischen Verwaltung.

Paläſtina ziehet jetzt nicht nur den frommen ſondern auch den praktiſchen Blick auf ſich. Wenn in früherer Zeit das Gemüth in ſehnſuchtsvollem Verlangen nur den Wunſch kannte, die Steine Zions zu küſſen und mit dem Haupte ſeinen geheiligten Boden zu berühren, wenn der Fuß des frommen iſraelitiſchen Wanderers über Seen und Meere ſetzte, durch unwegſame, ihm, dem allenthalben Verſtoßenen und Verachteten, doppelt gefährliche Wege ſeinem Ziele zueilte, freudenvoll den Mühſeligkeiten entgegenging, die ihn auf jenem Boden erwarteten, und ſein Muth nicht gebeugt war durch den Gedanken, ein Fremdling zu ſein in dem Lande ſeiner Väter und dort den Uebermuth und den Hohn islamitiſcher und chriſtlicher Feinde zu ertragen, wenn der heiligen Sehnſucht Flamme über die Bande der Natur hinaus entbrannte und der greiſe Vater ſeinen Kindern und Enkeln zum letzten Mal die Hand ſegnend aufs Haupt legte, um mit ſchwankendem Fuße jenen Geſtaden zuzupilgern — ſo tönen uns jetzt aus dem heiligen Lande Fragen entgegen, die jedes poetiſchen Reizes entkleidet, der harten gebieteriſchen Alltäglichkeit angehören. Ein neues Geſchlecht iſt daſelbſt herangewachſen, auf das, da es hier geboren, die heilige Umgebung nicht jenen überwältigenden Eindruck übt, und dem auch der in der Vergangenheit ſchwelgende Blick nicht Erſatz bieten kann für die düſtere mit Leiden durchzogene Gegenwart. Die Jugend hat noch nicht mit dem Leben abgeſchloſſen, ihr Auge iſt noch nicht ausſchließlich auf eine heilige Vergangenheit und ſich daran anſchließende ſelige Zukunft gerichtet; ihr liegt noch eine Gegenwart in der Mitte, die Wirklichkeit hat Anſprüche, auf die der jugendliche Menſch nicht

resigniren kann, nicht resigniren will: die Frage, wie es werden soll, macht sich daher den Epigonen jener frommen Eingewanderten mit unerbittlicher Consequenz geltend. Sir Moses Montefiore, der schon in früheren Jahren mehrere Reisen nach Palästina unternommen, um das Elend seiner Glaubensgenossen daselbst zu mildern, begegnet sich mit Herrn Albert Cohn in dem Plane, auf Realisirung eines selbstständigen Lebensberufes für die Israeliten Palästina's hinzuarbeiten: es sollen Anstalten errichtet werden, in denen die jüngere Generation in Handwerken, Künsten und in Führung des Pfluges belehrt werde, auf daß sie einst unabhängig von den sparsamen und doch nur als Almosen fließenden Gaben des Abendlandes ihren eigenen Erwerb und Unterhalt finde. Montefiore soll bei seinem diesjährigen Besuche auf manches Hinderniß gestoßen sein, dessen Besprechung jedoch hier zur Unzeit und am unrechten Orte wäre, da manche wie es scheint vorsätzliche Entstellung in dem Berichte obwaltet (vergl. weiter „Aus dem Orient"), und der Vorgang jedenfalls nur Zeugniß von dem unpraktischen Sinne mancher dortigen Ansiedler geben würde. Wo mit Begeisterung und heiligem Eifer unternommen wird, vermögen kleine Hindernisse, und selbst wenn sich Verkennung zu ihnen gesellt, nicht einzuschüchtern; ja sogar größere, in den äußeren Verhältnissen tiefwurzelnde Schwierigkeiten werden die Hoffnung auf Erfolg nicht erschüttern. Montefiore, diesem im Morgenlande so hoch geachteten Manne[1]), der bei dem Sultan und seinen Pascha's ein hohes Ansehen genießt, und A. Cohn, dem der Herr Gunst in den Augen der Fürsten und ihrer Großen verliehen, sie scheinen dazu berufen, nicht nur die politische und materielle Lage ihrer palästinischen Brüder zu verbessern, sondern ihnen auch eine gesicherte Stätte für ihren neuen Wirkungskreis zu schaffen, jene Sicherheit von außen, deren es bedarf, sollen die Werke des Friedens, Gewerbe und Ackerbau, sich mit Erfolg entwickeln. Wenn das Roß des Beduinen die Saat wie die der Reife nahe Erndte ungestraft darniederstampft und der räuberische Druse sich frech mit dem Schweiße des friedsamen Bewohners mästet: wird mit frischem Muthe der Boden aufgewühlt werden? Etwa um ihm einen Segen zu

1) Vgl. die Mittheilungen aus dem Reisejournal der Lady J. Montefiore in Frankels Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. Jahrgang 1844.

entlocken, der dem Anbauer nur Jammer und Unsegen bereite! Wenn Handwerk und Gewerbe über die Mauern der Stadt hinaus sich schutzlos sehen, und was in des Angesichtes Schweiß und mit unsäglicher Anstrengung verfertigt wurde nicht nach auswärts seinen Weg findet und durch Umtausch oder sonstigen Absatz anderen Bedürfnissen zu Hülfe kommt, muß nicht zuletzt der Arbeiter muthlos die Hand sinken lassen und in tiefer Verzweiflung das Auge noch sehnsüchtiger als früher auf das aus der Ferne gesandte Almosen richten?

Der folgende, der Revue de deux Mondes[2]) entnommene Bericht des Hrn. von Segur Dupeyron, der — wie es scheint in amtlicher Stellung — durch mehrere Jahre in Syrien lebte, gibt ein anschauliches Bild von den dortigen öffentlichen Zuständen. Zwar dürften seit dem berüchtigten Ratti Manton französische Beamtete in Syrien nur geringen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen; doch wo nicht s. g. politisch-religiöse Rücksichten obwalten und Frankreich, das sich den Beschützer der lateinischen Kirche im Orient nennt, kirchliche Interessen nicht zu vertreten hat, dürfte das Mißtrauen ungerechtfertigt erscheinen. Auch läßt die Ruhe und Besonnenheit des Berichts wie die in ihm vorwaltende objective Auffassung, an der Wahrhaftigkeit des Berichteten nicht zweifeln. Bringt er übrigens auch manches unserm Zwecke etwas Fernliegende, so wird der gebildete Leser auch diesen über Gegenden, von denen schon unsere jugendliche Phantasie erfüllt ist, sich verbreitenden Mittheilungen mit Interesse folgen: weit eingehende Einzelnheiten glaubten wir jedoch mit Recht auslassen zu können, auch wurde manches Weitschweifige zusammengezogen.

„Wasser und Wärme bilden wie Jedermann weiß die wesentlichen Grundlagen des Wachsthums. Wärme ist Syrien und Arabien durch die Breitengrade, unter denen sie liegen, verliehen; aber diese Wärme selbst wird in Ermangelung des Wassers eine Ursache der Dürre, durch die die eigentlich genannte Wüste. Mit der Wüste verbindet sich bei den Meisten die Idee eines sandigen Bodens, der kein die Nahrung der Pflanzen förderndes Element enthält. Wenn dieses hinsichtlich der Wüste Lybiens richtig ist, so enthält es einen Irrthum in Beziehung

2) Märzheft, unter der Aufschrift: La Syrie et les Bédouines sous l'administration Turque.

zu den Wüsten Arabiens, der bei dem Anblick dieser Einöden bald schwindet, wenn nach den Winterregen das Wachsthum sich dort entfaltet, sich sogar an vielen Punkten zu einer von Jenen, die nicht dieses prächtige Schauspiel gesehen, nicht erwarteten Stufe erhebt. Aber da in diesen Strecken der Sommer fast ohne Uebergang auf die Regenzeit folgt und die Regen selbst nie sehr reichlich sind, so verdunstet schnell die vom Boden aufgenommene Feuchtigkeit und die Pflanzen, die in lebhafter Farbe glänzten, sind schnell wie von dem Hauche eines brennenden Ofens verdorrt.

Die Wüste von der ich hier spreche, der Raum nämlich zwischen dem Euphrat von einer Seite und dem Thale des Orontes, den letzten Vorsprüngen des Antilibanons, dem Gebirge des Hauran von der andern Seite ist also in gewisser Hinsicht sehr fruchtbar, allein die Erndten geben in ihr aus Mangel an hinreichender Frische wenig Ertrag. Daher haben mit wenigen Ausnahmen die Menschen sich hier nie in großer Anzahl und auf längere Zeit niedergelassen, um wichtige Mittelpunkte ansässiger Bevölkerungen zu bilden. Dieses ist's mit, was überhaupt den Beduinen zu einer irrenden Lebensweise zwingt, stets begleitet von dem einzigen Eigenthume das er besitzen kann, seiner Heerde. Indem er seine Wanderungen nach den Jahreszeiten einrichtet, verschafft er sich zu jeder Zeit das ihm unentbehrliche Wasser und Gras. Nichts ist daher weniger begründet als die Meinung, der Beduine habe es blos mit seiner Phantasie zu thun, begibt er sich von einem Ende Arabiens zum andern. Der Beduine wandert, man merke es genau, weil ihn die Noth treibt: wollte er ein Ansäßling werden, so müßte er auf die Gewerbsweisen verzichten, durch die er lebt.

Ganz anders sind die klimatischen Verhältnisse in den Theilen Syriens, die zwischen der Wüste und dem Mittelländischen Meere liegen. Der Westwind, der die von der Oberfläche des Meeres aufgesaugten Dünste mit sich führt, verursacht daß in dieser Gegend die Regen länger und ergiebiger sind. Er bildet ferner, indem er den Winterschnee auf den Gipfeln des Libanons und Antilibanons anhäuft, gleichsam große Becken von Feuchtigkeit für einen Theil wenigstens der warmen Jahreszeit.

Der Westwind bringt noch einen andern Vortheil: er unterhält während des Sommers auf dem Libanon einen Wol-

kenschleier, welcher die Ausdünstung herabdrückt und über die Erde eine wohlthuende Frische verbreitet. Doch auch in dieser bevorzugten Gegend Syriens ist die Sorgfalt anzustaunen, mit welcher die mindeste Quelle benutzt wird, die Achtsamkeit, mit der man die Wasseradern, die unter dem Boden sickern, in geeigneten Becken vereinigt, um hieraus die Bewässerung über die angebaueten Gefilde zu verbreiten. Als ich dergleichen Cisternen bemerkte, die bis an die Seiten des Libanons sich ziehen und größtentheils bestimmt sind Anpflanzungen von Maulbeerbäumen zu befruchten, rief ich mir unwillkürlich die Stelle Salomons im Prediger zurück: „Ich machte mir Teiche, um aus ihnen einen Wald junger Bäume zu tränken". In unseren feuchten Ländern trifft man mitunter böse Menschen, die um Rache zu üben Bäume umhauen oder zerstören, die den Besitz ihres Feindes werthvoller machten. Im Orient zerstört man die Wasserbehälter oder man verschüttet den Brunnen, dessen Wasser das Feld des Feindes tränkt; und man ist sicher, daß bald der verheerende Wind über diesen Boden ziehen und ihn verbrennen wird. Handelten nicht die Philister in solcher Weise hinsichtlich Isaaks? „Die Philister, erzählt die Schrift, verschütteten alle Brunnen, welche die Knechte Abrahams gegraben hatten. Hierauf entfernte sich Isaak und kam in das Thal Gerar, um dort zu wohnen". Der Orient ist das Land der Unveränderlichkeit, nichts wechselt dort, die biblischen Handlungen tauchen dort jeden Tag in den Augen Jener die daselbst leben wieder auf.

Die Araber haben von uralter Zeit eine einsichtsvolle weise Gesetzgebung über den Lauf der Wasser besessen. Die muselmännischen Rechtsgelehrten haben nun wieder ihrerseits gesucht das Eigenthumsrecht an Bächen und Quellen festzusetzen; denn mehr als anderwärts war in diesem Lande von Wichtigkeit den Streitigkeiten vorzubeugen, die zur unmittelbaren Folge haben würden, die wohlthätige Entdeckung einer Quelle oder den nützlichen Gebrauch eines laufenden Wassers zu paralysiren. Selbst in der Wüste, bei dem Nomaden, den blos das Naturgesetz regiert, gibt es Bräuche hinsichtlich der obschon nur momentanen Besitzung der Wasserpfützen, die sich aus den Winterregen bilden; und man siehet oft zwei miteinander im Kriege stehende Stämme ihre Zuflucht zum Gottesfrieden

nehmen[3]), um zur selben Zeit einer wie der andere die nahen Wasser benutzen zu können bis sie werden erschöpft sein, worauf der Krieg wieder beginnen wird. Die Rechtsgelehrsamkeit scheint aber nicht ganz genau das Recht eines Jeden geregelt zu haben, oder ist der Wunsch, das Wasser dessen die Erde benöthigt zu besitzen, so überwältigend; es wird keine Art List gespart, um das Wasser vom Gebiete des Nächsten ab und auf sein eigenes Gebiet zu leiten. Daher siehet sich auch an manchen Orten die Municipalbehörde (die Scheiks) in die Nothwendigkeit versetzt, zu gewissen Jahreszeiten eine permanente Wache aufzustellen, die darüber zu wachen hat, daß Niemand die Wasser ablenke die ihm nicht gehören, oder deren Genuß ihm nur zu gewissen Tagen und Stunden gestattet ist. — Unter den muselmännischen Schriftstellern, die sich vorzüglich mit der Gesetzgebung über das Wasser befaßt haben, befindet sich Abitagel-el-Lagami, dessen Buch unter dem Titel „der Baum der Perlen" diesen Gesetzzweig in zehn Fragen theilt, die er in Aufeinanderfolge behandelt, wobei er sich auf die Gebräuche des Landes und die Auslegungen des Korans stützt. Es liegt außer meinem Plane, hier die Lehren der arabischen Gesetzgebung über die Benutzung der fließenden Wasser nach allen damit verbundenen Einzelnheiten zu entwickeln. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, daß die Araber, welche die Schöpfer der vorzüglichsten Bewässerungssysteme sind, nach welchen ein Theil Spaniens fruchtbar gemacht ist, dort gewiß das Gesammte der Regeln hinsichtlich dieser Bewässerungen zurückgelassen haben.

Die Ebene von Damaskus legt einen unbestreitbaren Beweis ab, von dem was der Boden Syriens vermag, wenn er bewässert ist und was zahlreiche Stellen der Wüste hervorbringen würden, wenn sie Wasser hätte. Damaskus ist eine der ältesten Städte der Welt, schon das 1. Buch Mosis spricht von ihr; weil die von den ihr Gebiet durchschneidenden zwei Strömen abgeleitete Bewässerung fast schon von den ältesten Zeiten ab die Wichtigkeit dieser unvergleichlichen Lage erkennen ließ. Man denke sich diese zwei Wasserläufe, den Barada und den Awasch,

3) Schon vor Mahomed war „Gottesfriede" durch vier Monate im Jahre verkündet: an ihnen durften die Araber sich nicht bekriegen und es wurde hierdurch den unaufhörlichen Fehden der kampfsüchtigen Söhne der Wüste Einhalt gethan. Der im Texte gedachte Gottesfriede (Gotteswaffenstillstand, trève de Dieu) ist auf diese Urstitte zurückzuführen. F.

weg, und die Ebene von Damaskus, jetzt so reich an den verschiedenartigen Anpflanzungen, wird eben so dürre sein wie die Wüste, von der sie einen Auslauf bildet.

Die Gestalt Syriens von den Küsten des Mittelmeeres bis zur Wüste gibt zum Theile Aufschluß über die kleine Anzahl der Wasser, die daselbst entspringen, und erklärt auch die mindere Wichtigkeit dieser Wasser in ihrer östlichen und westlichen Richtung. Die Zwischenräume zwischen dem Ufer des Mittelmeeres und wenn man es so nennen darf dem Ufer der Wüste, das ist vom Fuße des Libanons im Westen bis an das äußerste Ende des Antilibanons, ist nicht groß; man kann ihn zu Pferde in höchstens dreißig Stunden durchschneiden. Diese Gebirgsmasse bildet in einer langen Ausdehnung zwei verschiedene Ketten. Gehet man vom Meere aus von Beyrut oder von Tripoli, so erblickt man den Libanon sich so schnell erheben, daß man in weniger als zwölf Stunden seinen 12,000 Fuß hohen Gipfel erreichen kann, was eine Erhebung von 800 Fuß auf die Stunde macht. Auf diesem Gipfel angelangt nimmt das Gebirge in einer Ausdehnung von mindestens funfzehn Meilen (französ.) die Gestalt einer riesenhaften Mauer an, die die westliche Seite eines Thales bildet, welches im Osten von einer mit dem Libanon durchaus nicht in Verbindung stehenden Kette begrenzt wird, dem Antilibanon. Dieses Thal, welches ungefähr vier Meilen breit ist, wurde ehedem genannt Cölesyrien (das hohle Syr.), heute heißt es die Becka[4]). Was am merkwürdigsten bei den beiden die Becka begrenzenden Bergmauern, sie laufen in einer bedeutenden Strecke einander so parallel, daß man das Thal wie ein verlängertes Parallelogramm betrachten könnte, das im Süden in einer Spitze endet, wo der Djebel-el-Scheik (Gebirge des Scheik), das höchste Hochgebirge des Antilibanon, es mit einer seiner queren Verzweigungen durchschneidet, die das Wasser des Leontes nach dem Mittelmeere drängt. Merkwürdigerweise zeigt sich Aehnliches im Norden: der Orontes, der gegenüber dem Leontes eine südliche und nördliche Richtung hat, wird ebenfalls von einem der Ausläufer der Gebirge von Alexandrette aufgehalten und

4) Der Libanon hat auch in der h. Schrift diese Benennung; der Antilibanon ist der Hermon חרמון; Damaskus endlich bildet in der Schrift die Hauptstadt von Syrien ארם. Ueber die Becka ist vorzüglich zu vergleichen Burckhardt in Sprengels Bibliothek Th. 34. F.

zum Meere hingeworfen. Da übrigens die Quellen dieser beiden Ströme nur fünf oder sechs Meilen von einander abliegen, so bildet, wie sich hieraus ergibt, der Libanon eine Art Halbinsel. Würden übrigens beide zusammen etwas mehr oder minder perpendiculär statt nach der Länge dieser Gebirgsketten fließen, so würde die Wüste eine Wassermasse besitzen, die ein Anfluß des Euphrat hätte werden können und Fruchtbarkeit über große Strecken verbreitet haben würde.

Der so vollständige, abgeschnittene parallele Lauf der Kette des Libanons und des Antilibanons zur Rechten und Linken der Becka ist nicht vereinzelt; hinter der ersten Kette des Antilibanons erheben sich zwei oder drei andere, die immer dieselbe Richtung haben und fast eine gleiche rechte Linie beschreiben, wodurch denn natürlich sich andere größere und kleinere Thäler bilden. Im ersten dieser Thäler, welches das Thal von Zebdani genannt wird, entspringt ein Fluß, der es befruchtet und den Namen Barada hat. Dieser Barada wird in der Schrift Parpar, der Fruchtbare[5]), bei den Griechen Chrysorroas, der Goldführende, genannt, welches nur eine Metapher für den Reichthum ist, den seine Wasser über alle Orte die sie berühren verbreiten, denn der Boden, über den er fließt, kann nach seinen geologischen Elementen, da er nur reine Kalkerde ist, nicht Gold enthalten. Der Name Barada soll von dem arabischen „bard" „kalt, erfrischend" herkommen. Nach vielen langen Windungen in einem sich stets mehr erweiternden Thale kommt der schnelle und schäumende Barada in der Ebene von Damaskus an. Trotz der Schnelligkeit seines Laufes und des Wasservolumens, das er dieser weiten Ebene zuführt, bringt er doch bei weitem nicht den ganzen Wasserreichthum mit, den er oben aufnahm. Man hat von ihm viele Kanäle abgeleitet, unter diesen sind die wichtigsten die Kanäle von Jesid, Tora und Menze, die fünf bis sechs Metres breit und wenigstens einen Metre tief sind; sie fließen zuerst an den obern Rand der Ebene, ergießen ihr Wasser über die tiefer liegenden Gefilde und tragen bei Damaskus zu versorgen, welches vielleicht unter allen Städten der Welt das meiste Wasser zu häuslichem Gebrauche darbietet. Am Ende der Ebene vereinigen sich die von den angebaueten Gefilden nicht absorbirten Wasser (und es bleibt im Sommer

5) פרפר 2. Kön. 5, 12 von פרה fruchtbar sein. F.

hiervon nur wenig) in einem ausgebreiteten See, welchen reiche Weideplätze umgeben. In diesen See ergießt sich auch der oben gedachte Awasch, der vom Djebel-el-Scheik, der höchsten Spitze des Antilibanons, herabkommt, mit dem Barada parallel läuft und mit ihm zur Bewässerung des damaskischen Gebietes zusammenwirkt.

Man hat oft das Prachttableau beschrieben, welches Damaskus darbietet, die weiße, in einen großen Smaragdengürtel — ihren Gärten — eingefaßte Stadt. In der That bietet Damaskus eine der herrlichsten Ansichten, und schauet man von den benachbarten Gebirgen herab, so zeigt diese Landschaft dasselbe Bild wie Konstantinopel und Rio Janeiro; daher auch viele arabische Schriftsteller dessen blendende Schönheit gefeiert haben. Die muselmännischen Legenden erzählen, daß, als Mahomed die in der Nähe von Damaskus liegenden Höhen von Salahiah erklommen hatte, er so sehr von dem prächtigen Bilde, das sich vor seinen Augen aufrollte, hingerissen war, daß er ausrief: „Es gibt nur ein Paradies, dieses ist im Himmel; und ich will daher nicht nach Damaskus gehen, ich fürchte dort ein Paradies zu finden, das auf Erden ist“[6]). — Mancher den Orient schnell durchlaufende Tourist wird einwenden, Mahomed hätte nur dürfen vom Gebirge herabsteigen und er würde sich überzeugt haben, daß Damaskus nur von der Ferne ein Paradies ist. Die Unreinheit der schmalen Gassen, das Traurige und Monotone an den aus Koth gebaueten Häusern ohne Fenster würde bald in dem Propheten einen tiefen Ekel erregt und ihn überzeugt haben, daß, wenn es auf Erden ein Paradies gibt man es nicht in Damaskus suchen darf. Allein der ernste Reisende, der die Ruinen dieser Stadt und ihre Geschichte durchforscht hat, wird sich sagen, daß zu der Zeit Mahomeds Tamerlan noch nicht mit dem Schwert und der Fackel in der Hand diese Gegend durchzogen, das Feuer noch nicht die Stadt vom Grund aus zerstört hatte, die alten und reichen Familien nicht gewaltsam in entfernte Einöden weggeschleppt waren. Ruft man sich zurück die Gebäude die Tamerlan zerstört haben mochte, und denkt sich die Gebäude hinzu, die diese grausame Zerstörung überlebt haben, so ist man bald der Meinung

6) Vgl. auch den ersten Jahrg. dieser Monatsschrift S. 572 ff. und das das. von R. Petachia mitgetheilte Kassidet. F.

Mahomeds. Aber auch noch heute hat Damaskus einen wirklichen Reiz für den, der längere Zeit daselbst wohnt; das physiologische Studium der verschiedenen, aus Handels- oder religiösen Interessen sich daselbst begegnenden Menschenracen, das Studium der verschiedenartigen Cultur und der von einer Bevölkerung von 200,000 Einwohnern ausgebeuteten Industriezweige, dieses Alles bildet ein Ganzes, welches bei weitem mehr anziehet, als der einfache Reisende zu ahnen vermag.

Nach diesem Ueberblicke über Syrien wollen wir von der Hauptstadt aus die Sitten der Nomaden und seßhaften Bevölkerung dieses Theiles des Orients betrachten, sowie den Standpunkt der Staatsverwaltung, die berufen ist sie zu überwachen und zu regieren.

Durch die durch die beiden Ströme mitgetheilte Bewässerung, sowie durch den gewerbsamen Geist der Bewohner, bringt das Gebiet von Damaskus Oel, Wein, Früchte aller Art, Baumwolle, Sesam, Seide, Getreide, Gerste, Mais, Krapp, Anis, Safran, Hanf, Seife, Seidenstoffe, Baumwollenstoffe u. s. w. Ferner kommen hier die Karawanen aus Bagdad an, die 1000 bis 1500 Kameele stark den Tombecki bringen, eine Art in den muselmännischen Ländern sehr gesuchten Taback, persische Seide, Adrogantgummi, Copalgummi, Indigo und andere Producte aus den jenseits des Euphrat und Tigris gelegenen Theilen Asiens. Damaskus versendet wiederum nach Bagdad seine Seidenstoffe, englische und schweizerische Baumwollengewebe, französische und österreichische Tücher, mit Gold und Silber durchwirkte Tücher, raffinirten Zucker, Kaffee u. a. Die Wüste verkauft ihm Kameelhaar, Wolle von Saumthieren (vorzüglich von Kameelen), Butter und gewöhnliche Teppiche. Hingegen nimmt sie ab Mehl, Gerste, Mais, Reis, gewöhnliches Geschmeide, Waffen, Stoffe, Gewürze, trockene Früchte, Sattlerwaaren u. a. Die Nachbarschaft der arabischen Beduinen ist, wie man siehet, nicht ohne Vortheil für den Damasker Handel; allein sowie jede Münze ihre Kehrseite hat, so ist diese Nachbarschaft nicht ohne Uebelstände, und vereinigt mit der allgemeinen Unfähigkeit der türkischen Beamten im Allgemeinen und dem von gewissen nichttürkischen Kapitalisten getriebenem Wucher ist sie eine der drei Haupturſachen des Ungemachs, das auf diesem von Gott so begünstigten Striche ruhet.

Der Araber ist nicht nur seiner Natur nach ein Dieb, sondern

er hat eine Art den armen Landmann zu Abgaben zu zwingen, die noch drückender ist als seine Räubereien mit bewaffneter Hand. Der Beduine hält wie eine gewisse europäische politische Partei Europa's sehr viel auf „Brüderlichkeit"; und was die Aehnlichkeit noch vermehrt, er beschränkt sich nicht darauf seine „Brüderlichkeit" anzubieten: er dringt sie auf. Gehet ein Bauer daran ein Haus oder einen Stall zu bauen, so muß er vor Allem zu Gott beten, er möge von jedem Beduinen den Gedanken fernhalten, die Nachbarschaft zu betreten. Denn betritt er sie, so wird der weitblickende Sohn der Wüste nicht ermangeln herbeizukommen und sich die Erlaubniß auszubitten, einen Stein dem Gebäude anfügen zu dürfen, worauf er dann eifrig dem Bauer versichert, von nun an ist er sein Bruder, ein geheimes Band vereinigt sie, und wer sich an seiner Person oder an seinem Besitze vergreifen wollte, der würde hierfür dem ganzen Stamme, dem er (der Beduine) angehört, Rede zu stehen haben. Dieses ist in der That eine große und mächtige Stütze; allein der Bauer hat gute Ursache sie nicht sehr zu wünschen; der dienstbeflissene Beduine wird nicht ermangeln mitzutheilen, daß er als Gegendienst für einen so mächtigen Schutz auf Beweise von Anhänglichkeit rechne, die man doch wohl einem Bruder nicht verweigern kann. Ohne weiter anzustehen wird der Preis der „Brüderlichkeit" auf 200 Piaster (50 Francs) oder wenigstens 100 Piaster jährliche Steuer angesetzt: das Ganze hängt von der mehr oder minder großmüthigen Laune ab, in der sich gerade der Beduine befindet. Der Kontrakt ist nun abgeschlossen und der Bauer hat nichts anderes zu thun, als das Geld in Bereitschaft zu halten; denn im Falle des Nichtbezahlens wird derselbe Stamm, der bereit ist ihn zu vertheidigen, herbeieilen und sein Haus stürmen.

Doch wie, wird man fragen, kommt nicht die Obrigkeit dem so bedrängten Bauer zu Hülfe? Aber die türkische Obrigkeit hat genug zu thun, um sich selbst zu vertheidigen, wenn der Beduine sie angreift, und sie hüthet sich wie vor Feuer, bei dergleichen Angelegenheiten dazwischen zu treten. Der Fehler liegt zunächst, man muß es offen sagen, an der Regierungsweise der Pforte, die bei dem mindesten Lärm in Unruhe geräth; dann an der Trägheit der Paschas, die sich nicht gern durch einen Streit mit einem Stamme — denn einen Beduinen und aus solcher Ursache angreifen ist gleichbedeutend mit einem

Angriffe auf den ganzen Stamm — aus ihrer Ruhe stören lassen. Kommt übrigens nicht die Pforte selbst durch Beibehaltung alter Mißbräuche der beduinischen „Brüderlichkeit" entgegen? Bezahlt sie nicht gewissen Stämmen eine Steuer, um eine Stütze zu haben in der Wüste und der nach Mecca (jährlich) pilgernden Karawane den Durchzug zu sichern? Wenn ich trotz des Mißklanges, den das Wort hat, und trotz des Ausdruckes „Geschenk", dessen sich die Behörde dafür bedient, die Benennung „Steuer" gebrauche, so geschiehet es, weil die Araber weitmöglichst fern davon sind, das Geld, das sie bekommen, als eine „gnädige Gabe ihres Oberherrn" zu betrachten. Hier ein Beispiel. Vor einigen Jahren kam bei dem Oberbefehlshaber der arabischen Armee der schwarze Diener eines Beduinenhäuptlings an; er hatte einen großen zerfetzten Mantel an und Stiefeln, die ehedem roth waren, jetzt aber keine bestimmte Farbe mehr hatten. Der Pascha nahm ausnahmsweise diesen Menschen mit Zuvorkommenheit auf, ließ ihn setzen, bezeigte ihm die Ehre der Pfeife und des Kaffees und wies ihn hierauf an seinen Schatzmeister, um die Steuer in Empfang zu nehmen, über die man, um sich friedlicher Verhältnisse zu versichern, mit seinem Gebieter übereingekommen war. Nach einigen Minuten hörte man einen großen Lärm; der Schatzmeister trat bestürzt ein und sagte dem Pascha, der Neger habe sich geweigert Scheidemünze anzunehmen und verlange, daß man ihm in Gold zahle; auf eine ihm gemachte mäßige Vorstellung habe er mit der Stiefelsohle den Tisch, auf welchem das schon abgezählte Geld lag, abgefegt. Hierauf der Pascha betreten, unruhig. Man ließ den Neger wieder hereinkommen, bediente ihn von Neuem mit der Pfeife und Kaffee, schmeichelte, liebkoste; sein Zorn legte sich, doch er ergab sich nur zur Hälfte und erklärte als letztes Ultimatum, daß er zwar die Hälfte in Scheidemünze annehmen wolle, das Andere aber müsse in Gold gezahlt werden. Das Ultimatum wurde angenommen und der Pascha kam erst zu seiner gewöhnlichen Ruhe zurück, als er den Neger mit dem Sacke, in welchem die für die Wüste bestimmte Summe lag, sich entfernen sah.

Ist nach solchem Vorgange zu verwundern, daß der arme Landmann der Willkür der Beduinen überlassen ist? Und er würde noch glücklich sein, wenn die „Brüderlichkeiten" sich nur auf Mann zum Mann erstreckten; allein außer diesen gibt es

noch Brüderlichkeiten vom Stamme zum Dorfe, so daß, wenn der Bauer seine Steuer einem Beduinen eines gewissen Stammes bezahlt hat, er noch seinen Theil an der Contribution zu entrichten hat, die das gesammte Dorf an den gesammten Stamm zahlen muß, dem sein „lieber Bruder" angehört. — Einige dieser Dorfbrüderschaftlichkeiten steigen weit hinauf, und ihre Veranlassung ist den Zahlenden unbekannt. Andere datiren von der Zeit der Egypter (unter Ibrahim Pascha), die Beduinen gaben damals den Militärflüchtigen in ihren Zelten eine Zufluchtsstätte; endlich ist auch keine andere Veranlassung aufzufinden als geraubte Heerden, die unter übernommenen Steuern wiedergegeben wurden. Diese Zustände sind soweit gelangt, daß genau berechnet manche Dörfer mehr an Brüderlichkeitsrechten den Beduinen, als Steuern an die Regierung zahlen.

Man beschuldigt oft zu Damaskus die Türken, daß sie Christen und Juden bedrücken und zu Grunde richten. Die Beschuldigung ist nicht ganz ohne Grund, doch um gerecht zu sein darf man nicht das auf dem Bewohner des Paschaliks lastende Unglück dieser Ursache allein zuschreiben; man muß auch die erdrückenden Erpressungen der Beduinen, endlich das in geschickter und feiner Weise gegen Christen, Juden und selbst Muselmanen von einigen muselmanischen, christlichen und jüdischen Bankiers geübte Plünderungssystem berücksichtigen: den Wucher. Um genau das Uebel kennen zu lernen, welches die Geldleiher („Schubassi" auf arabisch) von jeher angerichtet, ist ein Einblick nöthig in die Municipalrechte, die die der Pforte unterworfenen Völker genießen. — Im ganzen ottomanischen Reiche ernennen die Dörfer selbst ihre Scheiks, und diese Scheiks, im Allgemeinen zwei, erhalten eine Art Investitur, indem ihnen in einer öffentlichen Sitzung des Divans vom Pascha das Gemeindesiegel zugestellt wird. Hierdurch werden sie zugleich die Vertheiler und Einnehmer der von ihrer Gemeinde zu leistenden Steuer. Dieses zeigt gewiß von großer Achtung für die Municipalfreiheiten von Seiten der Regierung des Sultans; allein es ist zu gleicher Zeit eine Quelle vielen Unglücks für die Gemeinden."

Der Verfasser führt nun weitläufig aus, wie die Scheiks durch die Uneinigkeiten, die durch die Scheikswahlen gewöhnlich entstehen, nicht im Stande sind die Steuern zur gehörigen Zeit einzutreiben, die Gemeinden daher in die Hände der Wucherer

fallen, die nur gegen große Zinsen, für die nebst Kapital das ganze Dorf einstehen muß, Geld vorstrecken: und so werden die Ortschaften vollständig ausgesogen. Es wird hier manches sehr Bemerkenswerthe, besonders über die fast drollige Weise mitgetheilt, wie das Gesetz des Korans, das den Wucher verbietet, umgangen wird. Der Verf. schlägt manche Abhülfe vor und fährt dann fort:

„Es bliebe dann übrig, die Erpressungen aller Art, die sich die Beduinen erlauben, zu unterdrücken, und vorzüglich die Plünderung, die sie mit dem Namen der „Brüderlichkeit" bemänteln. Das Mittel dürfte nicht schwer zu finden sein; es ist schon angewendet worden von den Griechen, den Römern, den Kalifen und von Ibrahim Pascha: die Beduinen ernstlich in die eigentlich genannte Wüste einzugrenzen. Man würde hierdurch die seßhaften Bevölkerungen von einer Unzahl Unbilden befreien und überdieß in kurzer Zeit dieselben Beduinen zwingen, die Autorität der Pforte anzuerkennen, die sie jetzt gar nicht zu beachten scheinen. Die Verwaltung eines Mannes, der zu zeitlich von den Krankheiten des Landes weggerafft wurde, hat gezeigt, daß man mit ernstem Willen selbst von Damaskus aus die Beduinen in der Mitte der Wüste erreichen könne. Bei den Vorfällen zu Aleppo im Oktober 1850 reichte ein beträchtlicher Theil der Ananzisbeduinen, der Stamm der Feddhans, den Muselmanen dieser Stadt zur Plünderung des christlichen Quartiers die Hand. Dieselben Feddhans hatten noch überdieß seit jener Zeit hundert fünf und vierzig dem englischen Consularagenten gehörende Kameele gestohlen. Emir Pascha, Obergeneral der Armee Arabiens, zog im Monat März vier Bataillone Infanterie, zwölfhundert Mann irregulärer Kavallerie und Artillerie zusammen. Die Linientruppen wurden zwischen Homs und Hama, zwei einander nahe und an dem Orontes gelegenen Städten vertheilt; die irregulären Truppen wurden bei Salamieh, ehedem Irenopolis genannt, aufgestellt. Salamieh liegt im Osten des Orontes, sechs Stunden von Homs und ungefähr zehn Stunden von Hama: man sucht jetzt die in den verschiedenen Dörfern des Libanon und Antilibanon zerstreueten Metualis daselbst zu colonisiren. Eine reiche Quelle, die einen in den Orontes in nordwestlicher Richtung sich ergießenden Strom bildet, macht Salamieh zu einem sehr gele-

genen und nach der Seite der Wüste weit vorgeschobenem Punkt, um den reichsten Weidestrich zu beherrschen, den die Beduinen während des Sommers aufsuchen. Wenn nämlich die Beduinen im Frühling das Gras der Wüste von ihren Heerden haben abweiden lassen und das Wasser in den Brunnen und den durch die Winterregen gebildeten Pfützen vertrocknet ist, so wenden sie sich in langsamerm oder schnellerm Schritte nach den Ufern des Orontes, des Jordans und den Seen von Damaskus, welche so zu sagen ihre letzten Hülfsquellen sind. Sie also verhindern dahin zu gelangen heißt sie in eine Lage bringen, in der sie alle Bedingungen annehmen müssen, die man glaubt ihnen rechtmäßig auflegen zu können. Die wie vorgedacht vereinigten Truppen hatten Befehl, die nahenden Beduinenströme anzuhalten und sie zu zwingen, um die Erlaubniß nachzusuchen, ihre Zelte auf den gewöhnlichen Weideplätzen aufschlagen zu dürfen. Diese Erlaubniß wurde gegen gewisse Bedingungen ertheilt, die nichts Uebermäßiges verlangten, die aber offenbar nach dem Plane des Oberstkommandirenden nur das Vorspiel zu ernsteren Bedingungen waren. — Die Feddhans kamen hierauf an: sie waren anfangs etwas zurückgeblieben, denn es war noch Gras in der Wüste; als aber die Sonne es verbrannt hatte, so mußten sie sich entschließen, Rechenschaft vor dem Stellvertreter der Pforte abzustatten. Die erste Bedingung, die ihnen aufgelegt wurde, war die Zurückgabe alles dessen, was sie etwa bei der Plünderung Aleppo's mit sich genommen, sowie die Zurückgabe der dem englischen Consularagenten gestohlenen 145 Kameele. Mit Letzterem waren sie einverstanden, hingegen fanden sie die Forderung der Aleppiner übertrieben und kehrten zurück, lebten (in der Wüste) wie sie konnten, erlitten aber außerordentliche Verluste. Wenn nämlich die Kameele nicht hinreichende Nahrung haben, so geben sie nicht mehr dieselbe Quantität Wolle, die Geburten vermindern sich in bedeutendem Verhältnisse, die Milch, die einen Theil der Nahrung der Araber ausmacht, nimmt ebenfalls ab; der Mangel an hinreichender Nahrung führt ferner eine Sterblichkeit herbei, die sich zuweilen von den Thieren auf die Menschen erstreckt. Das war eine sehr harte Probe; wäre sie das folgende Jahr erneuert worden, so würden die Feddhans vollständigen Ersatz geleistet haben. Allein Emir Pascha starb, und ein gegen den Hauran unternommener Krieg

hatte jedes ernste Einschreiten hinsichtlich der Beduinen unmöglich gemacht.

Wirft man auf die Karte von Syrien einen Blick, so bemerkt man in der Richtung vom Meere nach der Wüste zwei sehr unterschiedene Gürtel. Der erste ist zwischen dem Meere und einer Linie inbegriffen, welche der Jordan und der Orontes durch ihren Lauf bezeichnen. Zwischen den Quellen dieser beiden Flüsse, deren einer nach Norden, der andere nach Süden gehet, findet sich, gleichsam um sie strategisch zu verbinden, die mächtigste Mauer des Antilibanon, die den Beduinen, die ihre Pferde und Kameele nie in gebirgige Gegenden treiben, unzugänglich ist. Diese erste Linie ist am leichtesten zu vertheidigen. Der zweite Gürtel breitet sich vom Orontes und Jordan aus bis zu der sehr gekrümmten Linie, welche wie den Saum der Wüste die letzten Ausläufe des Antilibanon, das Plateau des Ledja und die Kette des Hauran bilden. Sehen wir für jetzt von diesem letztern Gürtel und dem Laufe des Orontes ab, es ist schon bemerkt worden, daß es zu seiner Besetzung weniger Kräfte bedarf; wir wollen uns nur an den Lauf des Jordans halten, da wo er den Djebl-el-Scheik (vgl. oben S. 371), auf dem er seinen Ursprung hat, verläßt. Einige wenige Brücken befinden sich auf dem Flusse. Auf seiner Länge gibt es auch manche Fährten, deren sich die Araber (des ostjordanischen Landes) bei ihren Einfällen bedienen. Wenn man nun über die gedachten Brücken gehet, so über die Brücke der Söhne Jakobs im Norden, des Sees von Tiberias oder über die von Medjana im Süden dieses Sees, so findet man sie am östlichen Ufer von alten Festungswerken beherrscht, die einander genug nahe sind, um, wenn sie militärisch besetzt sind, die Beduinen vom Uebergange über die Brücke nach dem rechten Ufer (Palästina) abzuhalten. Dasselbe Verhältniß findet sich auch an den Stellen, wo die Fährten sind. Man hat also schon in früheren Zeiten die Nothwendigkeit erkannt, den Beduinen den Uebergang in großen Haufen nach den fruchtbaren Strecken zwischen dem Jordan und dem Meere unmöglich zu machen. Wenn dieses Bedürfniß nicht auch in unsern Tagen gefühlt wurde, so muß mit Bedauern gestanden werden, daß die Apathie der türkischen Paschas, die keine Anstrengung auf so wichtige Maßregeln verwenden, daran Schuld ist. Aber auch die Regierung des Sultans, die so häufig die Häupter des Paschaliks

von Damaskus abberuft, läßt ihnen nicht Zeit weder das Uebel zu ergründen noch die Maßregeln auszusinnen, die mit Nutzen könnten angewendet werden. Wenn daher die Paschas ja eingriffen, haben sie es weder mit genügender Einsicht noch mit hinlänglicher Kenntniß der ihnen entgegengesetzten Kräfte gethan, sowie es der letzte Feldzug (1854) gegen den Hauran bezeugt, der in den Gebirgen versucht, um daselbst das Uebergewicht der Pforte herzustellen, nur das Ansehen gefährdete, das sie etwa noch dort genießen mochte.

Drei Bataillone Infanterie in Abtheilungen getheilt, die eine gewisse Anzahl Posten oder verschanzte Lager besetzt halten, würden hinreichen, um die ganze Länge des Jordans zu bewachen. Und es muß jeder Zweifel hieran schwinden bedenkt man, daß die Beduinen keine Kanonen haben um Bresche zu schießen, noch Leitern um Sturm zu laufen, daß ihre Schaaren gewöhnlich aus Kavallerie bestehend nicht geeignet sind, ein nur etwas hervorspringendes Werk zu erstürmen; und, wie man noch hinzufügen muß, größtentheils mit Zundlunten bewaffnet sind, die keine Bayonette haben, während die türkischen Truppen auf europäische Weise organisirt sind und unsere Weise der Handhabung der Waffen angenommen haben, daher einen unter solchen Verhältnissen unternommenen Sturm wenig zu fürchten haben. Zu diesen Nachtheilen auf Seite der Beduinen gesellt sich noch das stete Bedürfniß Stellen aufzusuchen, wo sie Gras und Wasser für ihre Heerden finden, welches ihnen also nicht gestattet eine strenge und anhaltende Blokade zu bilden. Die Blokade würde auch überhaupt nur unvollständig sein, da die Kommunication (der türkischen Truppen) mit dem rechten Jordanufer doch immer bestehen würde. Man könnte übrigens noch auf demselben Ufer ein fliegendes Lager bilden, welches aus einem Regiment Kavallerie und einigen Stücken leichter Artillerie bestehen würde. Dieses Lager würde die Aufgabe haben, sich an die Punkte des Angriffes zu begeben und ihn von der Garnison abzuwenden.

Man muß zwar übrigens gestehen, daß die alten Festungswerke, die die Spitzen der über den Jordan laufenden Brücken bilden, sich in einem traurigen Zustande befinden; allein da sie nie eine große Ausbreitung hatten und auch deren nicht bedürfen, so könnte man sie mit sehr geringen Kosten wieder herstellen. Zu größerer Sicherheit könnte man sie mit zwei

oder drei Berghaubitzen armiren, sowohl um die Beduinen fern zu halten, als um sie im Falle eines Angriffes mit einem Kartätschenfeuer zurückzuwerfen. Jene, die den Orient kennen, wissen, daß die Schlachten, die die Beduinen liefern, selten anhaltend und blutig sind: drei oder vier getödtete Menschen und Pferde reichen hin, um ihnen die Lust an weiterem Gefechte zu benehmen. Auf dieser geringen Ausdauer der Beduinen ist auch das Vertheidigungssystem gegründet, dessen sich die Bewohner der auf der Linie der Wüste, zwischen Hebron und Gaza, gelegenen Dörfer bedienen. Die Bauern haben zum Schutze der Korngruben, die ihre Erndten enthalten und die gewöhnlich nahe beim Dorfe angelegt sind, in der Mitte des Dorfes einen Thurm erbauet, der eine Art Glocke bildet. Sobald man von der Annäherung der Beduinen in Kenntniß gesetzt ist, werden die Thore des Dorfes geschlossen, die Männer steigen auf den mit mehreren Feueretagen versehenen Thurm, und sobald der Feind in Schußweite ist, beginnt das Musketenfeuer. Der Beduine treibt den Angriff nicht zu weit und man hat bemerkt, daß die Furcht, die ihm ein gut gerichtetes Feuer beibringt, ausreicht, um den Dorfbewohnern einen früher nicht gekannten Frieden zu sichern. Auf einer Reise, die ich in diesem Lande machte, konnte ich an einem Schießen, das uns zu Ehren veranstaltet war, die Wirksamkeit des Vertheidigungssystems der Bauern erkennen; und diese geben heute der Wüste Lebensmittel für baares Geld, was sie ehedem fast umsonst thun mußten."

Herr von Segur verbreitet sich nun über die gemachten Versuche, einige turcomanische Stämme ansässig zu machen, die aber nur deren eigenen Untergang herbeizuführen drohen, da sie die leichte Beute der nomadisirenden Stämme werden. Die Regierung kann auch nicht daran denken die Beduinen völlig zu vernichten, da sie durch ihre Kameelzucht — das Kameel, diese vorzüglichste Reisegelegenheit eines Theiles Asiens, gedeihet nur in der Wüste — den benachbarten Ländern unentbehrlich sind. Den Beduinen selbst widerstrebt eine seßhafte Lebensweise, und er würde bald an dem Heimweh nach seiner Wüste dahinsiechen. Als Belege erzählt Herr von Segur zwei aus Tausenden herausgegriffene Vorgänge. „Ein Beduine aus dem Stamme der Anezis war zu mir nach Damaskus gekommen, ich zeigte ihm alle Einzelnheiten meines Hauses, das eines der

schönsten der Stadt ist. Ich erwartete einen Ausdruck der Ueberraschung; aber der Mann blieb ganz ruhig und sagte mir in geringschätzendem Tone: „Du schläfst wohl sehr schlecht hier?“ „Warum?“ antwortete ich. „Weil es kein besseres Bett gibt, als einen auf das Gras ausgebreiteten Teppich“. — Bei einer andern Gelegenheit befragte ich einen Mann aus dem Stamme der Ruallah, was er über die Schönheit der Baumgärten von Damaskus denke. „Die schönste Landschaft der Welt“, antwortete er, „ist eine große mit Gras bedeckte Ebene, die keinen einzigen Baum hat.“

Wir verlassen hier diesen inhaltreichen Aufsatz, in welchem Herr v. Segur von einem höhern politischen Standpunkt aus sich nur über die „Brüderlichkeit“ des Beduinen verbreitet. Die „Räuberei mit bewaffneter Hand“ wurde nur im Vorbeigehen bemerkt; aber man bedenke, wie diese Hand jeden Verkehr hemmt und jeden commerciellen wie agrikulturlichen Aufschwung niederdrückt! Die Reise eines Bewohners Jerusalems nach Tiberias gehört, wie dem Unterzeichneten von einem höchst achtbaren, in ersterer Stadt ansässigen Manne versichert wurde, zu den äußersten Seltenheiten; wer würde wagen diesen Weg durch die hier hausenden räuberischen Stämme zurückzulegen! Ebenso kann die Reise von Jerusalem nach der nächsten Hafenstadt Jaffe nur in Karavanen angetreten werden. Welcher Schwierigkeiten hat also der Gewerbetreibende und Ackerbauende sich bei seinem Unternehmen zu gewärtigen! — Dieses Journal athmet fast in jedem Hefte die lebhafteste Anerkennung der Herren Montefiore und A. Cohn; es begrüßte freudig das von Letzterem mit seltener Aufopferungsfähigkeit erfaßte und ins Werk gesetzte Vorhaben, und bringt mit warmer Bereitwilligkeit die ihm bekannt gewordenen Resultate der Reise des Sir Montefiore. Die hier gemachten Bemerkungen sind daher weit entfernt, ein Mißtrauen in die erhebenden Unternehmungen dieser Edeln auszusprechen; sie wollen aber dem nur zu oft im Gewande des freundlichen Bedauerns hervortretenden Judenhasse entgegen wirken, der in den im Anfang etwa nur schwachen Resultaten Nahrung zu neuen vermeintlichen Beweisen finden könnte, daß das Streben der Besseren, im Juden den Hang zur Arbeitsamkeit zu wecken, vergeblich sei. Man wäge diese Hindernisse ab; erst wenn sie gehoben sein werden fälle man ein Urtheil! — Hoffen wir aber auch, daß die Herren

Montefiore und Cohn als wahrhafte Verbesserer der jüdischen Zustände Palästina's diesem Punkte ihre Aufmerksamkeit widmen und unter dem Beistande Gottes, in dessen Hand die Herzen der Fürsten und ihrer Großen, an höheren Orten auf Hebung dieser Hindernisse hinarbeiten werden.

Frankel.

Aus dem Orient.

Die Augsburger Allg. Zeit. brachte eine Correspondenz aus Jerusalem, die über die Ankunft des Sir M. Montefiore daselbst und seine Unternehmungen für die dortigen jüd. Einwohner berichtete, zugleich aber auch erzählte, daß er auf eine Opposition gestoßen, die ihn wie im vorigen Jahre Herrn Albert Cohn mit dem Cherem bedrohete. Es spricht sich in dem Berichte eine feindliche, man kann sagen unedle Gesinnung aus, die das Vertrauen in die Wahrheitsliebe des Correspondenten mehr als erschüttert. Er bringt aber auch eine notorische Unwahrheit: Herr A. Cohn wurde bei seiner vorjährigen Anwesenheit von keinem Anathem bedrohet, sondern es kamen ihm, wie seine Briefe in dieser Monatsschrift aussprachen, von allen Seiten Anerkennung und eifriger Wille entgegen. Endlich thut der hier folgende Brief des Dr. Löwe an seine Verwandten, der, wie man an seiner einfachen vertraulichen Darstellungsweise erkennt, die Verhältnisse (wie in einem Schreiben an Schwester und Schwager) ganz offen und unumhüllt darlegt, des vermeintlichen Cherems auch nicht der mindesten Erwähnung.

* * *

Alexandria, im Palaste des Vicekönigs von Egypten am 3. September 5615.

Ich muß vor Allem dem lieben Gott danken, daß er bisher meine Gesundheit so vollkommen erhalten hat, und trotzdem daß ich auch manche Unannehmlichkeiten zuweilen hatte, blieb ich doch immer frohen Muthes. Das Resultat unsrer Mission war meinem Erachten nach von dem besten Erfolge gekrönt. Wir haben in dem heiligen Lande mehr als 500 Personen mit dem Ackerbau beschäftigt, in Jerusalem eine Mädchenschule eröffnet, dort den Grundstein eines Hospitals gelegt und alle übrigen Institute geordnet. Man konnte in der That auf allen unseren Wegen den besonderen Segen Gottes und seine gnadenreiche Hülfe erkennen. Die Eröffnung der Schule und die Grundsteinlegung

des Hospitals waren zwei feierliche Acte. Es war am ersten Elul (14. August) des Morgens, als sich 82 Schülerinnen im Schulhause eingefunden hatten, und meine Aufgabe war es, die Eröffnungsrede in spanischer und rein biblisch-hebräischer Sprache zu halten. Viele der Anwesenden weinten vor Freude solch einen Tag erlebt zu haben, und viele waren glücklich in der Glückseligkeit der Kinder, welche von ihren Gesichtern strahlte.

Die Mädchen werden Vormittags durch zwei portugiesische und zwei deutsche Lehrerinnen im Hebräischlesen, Uebersetzen der Gebete, biblischen Geschichte, Schreiben und Rechnen, und Nachmittags im Stricken, Nähen, Sticken und Kleidermachen unterrichtet. Ueber je zehn Schülerinnen ist eine Monitorin gesetzt, die Monitorinnen aber selbst haben zweimal in der Woche ihren Unterricht von den Hauptlehrerinnen. Ich habe die Schulordnung ganz nach europäischer Weise gemacht, und es ist Alles so schön, daß solch ein Etablissement sich nicht in Paris oder London zu schämen hätte. Nachmittag war eine große Versammlung auf dem Orte, wo der Grundstein des Hospitals gelegt werden sollte. Es war ein schöner Anblick, so viele Menschen allerlei Nationen vor sich zu sehen, und ich fühlte ungemein tief die Würde des feierlichen Actes, den wir zu begehen hatten. Die Leitung desselben wurde mir anvertraut und ich begann denselben mit Ps. 118 V. 5: „Aus der Noth rufe ich Gott, Gott erhört mich u. s. w.", und Ps. 127 V. 1: „Erbauet nicht der Ewige das Haus, dann ist vergebens die Mühe der Arbeiter". Beide Psalmen wurden Vers für Vers wiederholt. Hierauf nahm ich eine Pergamentrolle, worauf ich die Hauptpunkte über die Erbauung des Hospitals, deren Begründer ꝛc. geschrieben hatte, und las den Inhalt derselben allen Anwesenden vor, legte sie dann in eine blecherne Büchse und that dieselbe in eine dazu passende Höhlung, welche in dem Grundstein war. Der Stein, welcher 15 Tonnen wog, wurde nun hinab gelassen; während der Zeit ließ ich 1. Chron. 29 V. 11: „Dein, o Ewiger! ist die Größe und die Macht u. s. w." laut absingen. Sir Moses schlug dann mit dem Hammer darauf, ebenso Lady Montefiore, Herr Kurschid, ich selbst und Herr . . .[1]). Ich stieg nun auf den Grundstein hinauf und hielt in biblisch-hebräischer Sprache eine Anrede. So weit ich von den Gesichtern urtheilen konnte, blieb kein Auge thränenleer. Ich wurde hierauf begrüßt von allen Seiten und froh und freudenvoll ging ein Jeder nach Hause.

1) Hier ist im Briefe ein Wort unleserlich.

Wir setzten einige Tage darauf unsere Reise nach Hebron fort, und von dort nach Jaffe. Im letzteren Orte kaufte Sir Moses einen schönen großen Garten und Felder dazu, und eine Anzahl armer Juden findet auch dort Beschäftigung. Wir schifften uns ein um hierher zu gelangen, und Freitag am ersten September offerirte der Pascha einen der schönsten Paläste zu unserer Bewohnung. Das verlassene Gebäude war vor einigen Tagen erst der Aufenthaltsort einer Prinzessin mit ihrem zahlreichen Gefolge, wo Sängerinnen und Tänzerinnen ihr die Langeweile zu verscheuchen suchten. Jetzt ist es ein Rendezvous für jüdische Deputationen von verschiedenen Gemeinden, und die Hymnen Lecha Dodi und Schir hammaalot versüßten uns und unseren Reisegefährten die Sabbatruhe, nach der wir uns ungemein sehnten. Ich muß gestehen, daß ich bis jetzt immer geglaubt hatte, das Leben in einem orientalischen Palaste sei mir durch das Lesen vieler Reisebeschreibungen bekannt genug; ich fand aber in diesen Tagen, daß dies nicht der Fall war. Der Luxus, der in dem Palaste des hiesigen Pascha herrscht, ist unbeschreiblich. Wir wurden von dem Schiffe abgeholt von einem der ersten Beamten, der mit drei großen Booten kam, die alle sehr schön verziert waren. Bei unsrer Landung waren des Pascha's Wagen für uns bereit mit zahlreichen Dienern, Soldaten, Kawassen und Vorläufern. Die Wachen präsentirten die Gewehre von allen Seiten und die Augen Aller waren auf uns gerichtet. Der Palast, den wir bewohnen, ist umgeben von den schönsten Gärten. Blumen, wohlduftende Rosen, Granatäpfelbäume, Zitronen-, Pomeranzen-, Dattel- und Feigenbäume sieht man nach allen Richtungen. Von einer Seite des Palastes sieht man den Kanal, der zum Nil führt, von der andern Seite die Regierungsgebäude und Lusthäuser des Vicekönigs. Ungefähr dreißig Diener bewegen sich um uns her und die große Aufgabe, die wir jetzt zu lösen haben, ist, wie viel Pfeifen Taback wir rauchen und wie viel Tassen Kaffee wir jeden Tag trinken können. Heute wurden wir invitirt bei der Investitur des Leopoldordens gegenwärtig zu sein. Der Kaiser von Oesterreich schickte den Orden dem Pascha als Anerkennung seiner Aufmerksamkeit, die er dem Erzherzog, wie ich glaube, hatte zu Theil werden lassen. Alles war in höchster Galla versammelt und gewährte im Ganzen einen schönen Anblick. Nach der Investitur wurde ich und die andern Reisegefährten von Sir Moses dem Pascha vorgestellt, der sich sehr huldreich gegen uns benommen hatte. Morgen will's Gott werden wir eine kleine Schifffahrt auf den Nil machen und Donnerstag, sobald die Post von Ostindien ankommt, gedenken wir über Marseille nach Hause zu gehen. Wahrscheinlich werden wir Rosch

Haschanah in Marseille bleiben. Unser Aufenthalt in Jerusalem war länger als wir anfangs geglaubt hatten. Die Verzögerung geschah durch ein Unwohlsein der Lady Montefiore, die mehrere Tage zu Bette war.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Verschiedene Theorien über das Wesen der Seele bei einigen arabisch-jüdischen Religionsphilosophen.

Eine kulturgeschichtliche Skizze von A. Schmiedl, Rabbiner zu Proßnitz.

> ..... ἀναγκαῖον τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἀπεφήναντο, ὅπως τα μὲν εἰρημένα καλῶς λάβωμεν, εἰ δὲ μή τι καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν.
>
> Aristot. de Anima Lib. I, cap. II.

In dem Wörterbuche des Lebens gibt es ein großes Wort von ganz besonderer Wichtigkeit und Bedeutung; doch so groß dieses Wort im Leben ist, so klein ist dasselbe im eigentlichen Wörterbuche: es ist dies nämlich das einsilbige, dreibuchstabige Wörtchen Ich. Und dieses kleine Ich hat von jeher, nicht nur im Weltleben, sondern auch in der Weltweisheit eine bedeutsame Rolle gespielt.

In der That, seit Menschen auf der Erde athmen, war es für sie gewiß immer eine dringliche Frage: Wer bin ich? — Oder wenn wir mit dem berühmten Herbart annehmen wollen, daß der gewöhnliche Mensch diese Frage nicht aufwirft, weil er sich selbst sehr gut zu kennen glaubt[1]), so erhebt doch gewiß jeder Mensch die Frage: Was wird aus meinem Ich, wenn einmal der unvermeidliche Tod meiner Erscheinung hinieden ein Ende macht? — Die Frage über das Wesen der Seele ist darum gewiß eben so alt als das Menschengeschlecht selber.

Allein diese Frage ist, wie alle Materien der Metaphysik, noch lange nicht entschieden. Ist die Seele ein wirkliches Etwas (Substanz), das den Eigenschaften (Accidenzen), die an ihm hängend gedacht werden, zum Träger dient; mit andern Worten, sind alle Vorgänge in unserm Innern, als Denken, Fühlen u. dgl., nur Modificationen eines bestimmten Subjectes, das wir Ich nennen und das sich seiner Persönlichkeit, Identität u. s. w. unmittelbar selbst bewußt ist —; oder bleibt von jenem innern Etwas, nachdem wir von demselben alle Accidenzen abgesondert,

1) Psychologie als Wissenschaft. § 24.

nichts als eine Leere übrig, der bloße logische Inbegriff, der weiter nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewußtsein bedeutet (bei den Kantianern „die Function der Synthesis" genannt)? — — Diese Frage, mannigfach formulirt, wird noch immer in den Schulen erhoben, ohne daß ihr bis jetzt eine entschiedene Antwort und Lösung zu Theil geworden wäre; und zwar ist dieselbe in neuerer Zeit nicht nur Gegenstand der Philosophie geblieben, sondern auch auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergezogen worden. Die Frage über das Urwesen der Seele ist in jüngster Zeit mit großer Heftigkeit unter den Naturforschern aufgetaucht. Und dürfte es, Angesichts des neu erwachten und aus den systematischen Werken in Broschüren und selbst in die Tagespresse (z. B. die Augsburger allgemeine Zeitung) hinübergespielten Streites, nicht unzweckmäßig sein, die alten Seelentheorien aus der fruchtbaren arabisch-jüdischen Periode hier einmal die Revue passiren zu lassen.

Die Seele, das transscendentale Ich, das geheimnißvolle Princip des geistigen Lebens in uns, dieses große und jeden denkenden Menschen so sehr interessirende Problem, hat auch bei den jüdischen Denkern aller Jahrhunderte die volle speculative Würdigung gefunden, die es mit Recht für sich in Anspruch nimmt.

Der Talmud, diese große, inhaltreiche Schatzkammer, in die mehr als fünf Jahrhunderte hindurch so viele Könige des Wissens und Genie's ihre geistigen Schätze niedergelegt[2]), hat in unzähligen Stellen, theils in einfacher Ausdrucksweise, theils in verblümtem Sprachgewande, seine Theorien über die Seele ausgesprochen. Es ist die Aufgabe des gegenwärtigen Artikels nicht, die psychologischen Lehrsätze des Talmuds zu entwickeln; doch heben wir einige der wichtigsten Momente hervor, um dadurch einen Maßstab für die Beurtheilungen zu gewinnen, wie fern oder wie nahe die spätere jüdische Religionsphilosophie in dieser Beziehung den talmudischen Doktrinen stand.

Nach den Lehren der Rabbinen ist die Seele ein substanzielles, einfaches, über alle Körperlichkeit erhabenes Wesen, eine Art Monade, wie dies die Sprache neuerer Schulen (Leibnitz und Herbart) nennt. Das Sein der Seele beginnt vor der Zeugung des Körpers (Präexistenz); so weist der Talmud in paraboliſcher Ausdrucksweise den

2) Im Juchasin werden 172 Männer genannt, von denen Aussprüche in Mischna und Beraita enthalten sind; sowie gegen 1400 in beiden Gemaren vorkommende Lehrer. Diese Anzahl ist aber, wie Herr Dr. Beer (in dieser Monatsschrift, 1853. S. 83) bemerkt, in Folge neuerer Forschungen mehrfach zu ergänzen.

Seelen vor ihrer Mission auf Erden einen eignen Himmel an (Chagiga 12b). — Als Bürgerin einer überirdischen Welt, bringt sie dem Körper aus ihrer Heimath eine gewisse Mitgift von Begriffen und Kenntnissen mit, deren ursprüngliche Klarheit jedoch beim Eintritt in die Schöpfung getrübt wird (Nidda 31a), eine Ansicht, in der man auf den ersten Blick die angeborenen Ideen Plato's erkennt, wie schon Mendelssohn in seiner Preisschrift „über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" darauf hingewiesen. — Was die Unsterblichkeitslehre der Rabbinen betrifft, so genüge hier die bekannte schöne Sentenz: „Diese Welt gleicht einer Vorhalle zu der künftigen Welt; bereite dich vor in der Vorhalle, damit du eingehest in das innerste Gemach". — (Abot 4, 16. vergl. Moëd kat. 9b). —

Die Unkörperlichkeit des Menschengeistes, so wie die in der heiligen Schrift ausgesprochene Ebenbildlichkeit mit Gott, war bei den Lehrern des Talmuds so sehr stehender Gedanke geworden, daß dadurch die trefflichsten Bilder und Parabeln entstanden (v. Berach. 10a); und die selbst noch in neuern Schulen mehrfach angeregte Frage über den Sitz der Seele war ihrer Lehre zufolge eine ganz bedeutungslose. So wenig man fragen kann: Wo hat Gott seinen Sitz, eben so wenig hat diese Frage in Bezug auf die Seele einen vernünftigen Sinn. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung folgende Stelle (Midrasch Schocher tob zu Ps. 103): מעשה באדם אחד שאמר לו לרי גמליאל באיזו מקום הקב"ה נתון. אמר לו שאלת ממני דבר שהוא רחוק ממני ה' מאות שנה הרני שאלך דבר שהוא נתון אצלך יום ולילה, ומהו, זה הנפש אמור לי באי זה מקום היא וכו' ..... —

Obschon die Lehre von der Präexistenz gewöhnlich mit der Lehre von der Seelenwanderung Hand in Hand ging (wie z. B. bei Pythagoras und Plato), so ist doch in dem ganzen großen, unermeßlichen Gebiete des Talmuds keine einzige Stelle nachzuweisen, die von der Metempsychose Erwähnung thäte. Nur Unkenntniß und eine seichte oberflächliche Kritik, die ihre selbstgeschaffenen, durch nichts begründeten Muthmaßungen als apodiktische Gewißheit hinstellt, vermochte den Lehrern des Talmuds eine Doktrin aufzubürden, zu der diese niemals sich bekannt haben. So z. B. schreibt die in hunderttausenden Exemplaren verbreitete allgemeine deutsche Real-Encyklopädie von Brockhaus (Artikel Seelenwanderung) Folgendes über dieses Thema: „Die Rabbinen malten die Lehre von der Seelenwanderung in der ihnen eigenen seltsamen Manier aus, indem sie annahmen, Gott habe nur eine bestimmte Anzahl Judenseelen (!) geschaffen, die daher immer wiederkämen, so lange es Juden gebe, bisweilen auch zur Bußübung in Thierkörper

hatte jedes ernste Einschreiten hinsichtlich der Beduinen unmöglich gemacht.

Wirft man auf die Karte von Syrien einen Blick, so bemerkt man in der Richtung vom Meere nach der Wüste zwei sehr unterschiedene Gürtel. Der erste ist zwischen dem Meere und einer Linie inbegriffen, welche der Jordan und der Orontes durch ihren Lauf bezeichnen. Zwischen den Quellen dieser beiden Flüsse, deren einer nach Norden, der andere nach Süden gehet, findet sich, gleichsam um sie strategisch zu verbinden, die mächtigste Mauer des Antilibanon, die den Beduinen, die ihre Pferde und Kameele nie in gebirgige Gegenden treiben, unzugänglich ist. Diese erste Linie ist am leichtesten zu vertheidigen. Der zweite Gürtel breitet sich vom Orontes und Jordan aus bis zu der sehr gekrümmten Linie, welche wie den Saum der Wüste die letzten Ausläufe des Antilibanon, das Plateau des Ledja und die Kette des Hauran bilden. Sehen wir für jetzt von diesem letztern Gürtel und dem Laufe des Orontes ab, es ist schon bemerkt worden, daß es zu seiner Besetzung weniger Kräfte bedarf; wir wollen uns nur an den Lauf des Jordans halten, da wo er den Djebl-el-Scheik (vgl. oben S. 371), auf dem er seinen Ursprung hat, verläßt. Einige wenige Brücken befinden sich auf dem Flusse. Auf seiner Länge gibt es auch manche Fährten, deren sich die Araber (des ostjordanischen Landes) bei ihren Einfällen bedienen. Wenn man nun über die gedachten Brücken gehet, so über die Brücke der Söhne Jakobs im Norden, des Sees von Tiberias oder über die von Medjana im Süden dieses Sees, so findet man sie am östlichen Ufer von alten Festungswerken beherrscht, die einander genug nahe sind, um, wenn sie militärisch besetzt sind, die Beduinen vom Uebergange über die Brücke nach dem rechten Ufer (Palästina) abzuhalten. Dasselbe Verhältniß findet sich auch an den Stellen, wo die Fährten sind. Man hat also schon in früheren Zeiten die Nothwendigkeit erkannt, den Beduinen den Uebergang in großen Haufen nach den fruchtbaren Strecken zwischen dem Jordan und dem Meere unmöglich zu machen. Wenn dieses Bedürfniß nicht auch in unsern Tagen gefühlt wurde, so muß mit Bedauern gestanden werden, daß die Apathie der türkischen Paschas, die keine Anstrengung auf so wichtige Maßregeln verwenden, daran Schuld ist. Aber auch die Regierung des Sultans, die so häufig die Häupter des Paschaliks

von Damaskus abberuft, läßt ihnen nicht Zeit weder das Uebel zu ergründen noch die Maßregeln auszusinnen, die mit Nutzen könnten angewendet werden. Wenn daher die Paschas ja eingriffen, haben sie es weder mit genügender Einsicht noch mit hinlänglicher Kenntniß der ihnen entgegengesetzten Kräfte gethan, sowie es der letzte Feldzug (1854) gegen den Hauran bezeugt, der in den Gebirgen versucht, um daselbst das Uebergewicht der Pforte herzustellen, nur das Ansehen gefährdete, das sie etwa noch dort genießen mochte.

Drei Bataillone Infanterie in Abtheilungen getheilt, die eine gewisse Anzahl Posten oder verschanzte Lager besetzt halten, würden hinreichen, um die ganze Länge des Jordans zu bewachen. Und es muß jeder Zweifel hieran schwinden bedenkt man, daß die Beduinen keine Kanonen haben um Bresche zu schießen, noch Leitern um Sturm zu laufen, daß ihre Schaaren gewöhnlich aus Kavallerie bestehend nicht geeignet sind, ein nur etwas hervorspringendes Werk zu erstürmen; und, wie man noch hinzufügen muß, größtentheils mit Zundlunten bewaffnet sind, die keine Bayonette haben, während die türkischen Truppen auf europäische Weise organisirt sind und unsere Weise der Handhabung der Waffen angenommen haben, daher einen unter solchen Verhältnissen unternommenen Sturm wenig zu fürchten haben. Zu diesen Nachtheilen auf Seite der Beduinen gesellt sich noch das stete Bedürfniß Stellen aufzusuchen, wo sie Gras und Wasser für ihre Heerden finden, welches ihnen also nicht gestattet eine strenge und anhaltende Blokade zu bilden. Die Blokade würde auch überhaupt nur unvollständig sein, da die Kommunication (der türkischen Truppen) mit dem rechten Jordanufer doch immer bestehen würde. Man könnte übrigens noch auf demselben Ufer ein fliegendes Lager bilden, welches aus einem Regiment Kavallerie und einigen Stücken leichter Artillerie bestehen würde. Dieses Lager würde die Aufgabe haben, sich an die Punkte des Angriffes zu begeben und ihn von der Garnison abzuwenden.

Man muß zwar übrigens gestehen, daß die alten Festungswerke, die die Spitzen der über den Jordan laufenden Brücken bilden, sich in einem traurigen Zustande befinden; allein da sie nie eine große Ausbreitung hatten und auch deren nicht bedürfen, so könnte man sie mit sehr geringen Kosten wieder herstellen. Zu größerer Sicherheit könnte man sie mit zwei

oder drei Berghaubitzen armiren, sowohl um die Beduinen fern zu halten, als um sie im Falle eines Angriffes mit einem Kartätschenfeuer zurückzuwerfen. Jene, die den Orient kennen, wissen, daß die Schlachten, die die Beduinen liefern, selten anhaltend und blutig sind: drei oder vier getödtete Menschen und Pferde reichen hin, um ihnen die Lust an weiterem Gefechte zu benehmen. Auf dieser geringen Ausdauer der Beduinen ist auch das Vertheidigungssystem gegründet, dessen sich die Bewohner der auf der Linie der Wüste, zwischen Hebron und Gaza, gelegenen Dörfer bedienen. Die Bauern haben zum Schutze der Korngruben, die ihre Erndten enthalten und die gewöhnlich nahe beim Dorfe angelegt sind, in der Mitte des Dorfes einen Thurm erbauet, der eine Art Glocke bildet. Sobald man von der Annäherung der Beduinen in Kenntniß gesetzt ist, werden die Thore des Dorfes geschlossen, die Männer steigen auf den mit mehreren Feueretagen versehenen Thurm, und sobald der Feind in Schußweite ist, beginnt das Musketenfeuer. Der Beduine treibt den Angriff nicht zu weit und man hat bemerkt, daß die Furcht, die ihm ein gut gerichtetes Feuer beibringt, ausreicht, um den Dorfbewohnern einen früher nicht gekannten Frieden zu sichern. Auf einer Reise, die ich in diesem Lande machte, konnte ich an einem Schießen, das uns zu Ehren veranstaltet war, die Wirksamkeit des Vertheidigungssystems der Bauern erkennen; und diese geben heute der Wüste Lebensmittel für baares Geld, was sie ehedem fast umsonst thun mußten."

Herr von Segur verbreitet sich nun über die gemachten Versuche, einige turcomanische Stämme ansässig zu machen, die aber nur deren eigenen Untergang herbeizuführen drohen, da sie die leichte Beute der nomadisirenden Stämme werden. Die Regierung kann auch nicht daran denken die Beduinen völlig zu vernichten, da sie durch ihre Kameelzucht — das Kameel, diese vorzüglichste Reisegelegenheit eines Theiles Asiens, gedeihet nur in der Wüste — den benachbarten Ländern unentbehrlich sind. Den Beduinen selbst widerstrebt eine seßhafte Lebensweise, und er würde bald an dem Heimweh nach seiner Wüste dahinsiechen. Als Belege erzählt Herr von Segur zwei aus Tausenden herausgegriffene Vorgänge. „Ein Beduine aus dem Stamme der Anezis war zu mir nach Damaskus gekommen, ich zeigte ihm alle Einzelnheiten meines Hauses, das eines der

schönsten der Stadt ist. Ich erwartete einen Ausdruck der Ueberraschung; aber der Mann blieb ganz ruhig und sagte mir in geringschätzendem Tone: „Du schläfst wohl sehr schlecht hier?“ „Warum?“ antwortete ich. „Weil es kein besseres Bett gibt, als einen auf das Gras ausgebreiteten Teppich“. — Bei einer andern Gelegenheit befragte ich einen Mann aus dem Stamme der Ruallah, was er über die Schönheit der Baumgärten von Damaskus denke. „Die schönste Landschaft der Welt“, antwortete er, „ist eine große mit Gras bedeckte Ebene, die keinen einzigen Baum hat.“

Wir verlassen hier diesen inhaltreichen Aufsatz, in welchem Herr v. Segur von einem höhern politischen Standpunkt aus sich nur über die „Brüderlichkeit“ des Beduinen verbreitet. Die „Räuberei mit bewaffneter Hand“ wurde nur im Vorbeigehen bemerkt; aber man bedenke, wie diese Hand jeden Verkehr hemmt und jeden commerciellen wie agrikulturlichen Aufschwung niederdrückt! Die Reise eines Bewohners Jerusalems nach Tiberias gehört, wie dem Unterzeichneten von einem höchst achtbaren, in ersterer Stadt ansässigen Manne versichert wurde, zu den äußersten Seltenheiten; wer würde wagen diesen Weg durch die hier hausenden räuberischen Stämme zurückzulegen! Ebenso kann die Reise von Jerusalem nach der nächsten Hafenstadt Jaffe nur in Karavanen angetreten werden. Welcher Schwierigkeiten hat also der Gewerbetreibende und Ackerbauende sich bei seinem Unternehmen zu gewärtigen! — Dieses Journal athmet fast in jedem Hefte die lebhafteste Anerkennung der Herren Montefiore und A. Cohn; es begrüßte freudig das von Letzterem mit seltener Aufopferungsfähigkeit erfaßte und ins Werk gesetzte Vorhaben, und bringt mit warmer Bereitwilligkeit die ihm bekannt gewordenen Resultate der Reise des Sir Montefiore. Die hier gemachten Bemerkungen sind daher weit entfernt, ein Mißtrauen in die erhebenden Unternehmungen dieser Edeln auszusprechen; sie wollen aber dem nur zu oft im Gewande des freundlichen Bedauerns hervortretenden Judenhasse entgegen wirken, der in den im Anfang etwa nur schwachen Resultaten Nahrung zu neuen vermeintlichen Beweisen finden könnte, daß das Streben der Besseren, im Juden den Hang zur Arbeitsamkeit zu wecken, vergeblich sei. Man wäge diese Hindernisse ab; erst wenn sie gehoben sein werden fälle man ein Urtheil! — Hoffen wir aber auch, daß die Herren

Monteſiore und Cohn als wahrhafte Verbeſſerer der jüdiſchen Zuſtände Paläſtina's dieſem Punkte ihre Aufmerkſamkeit widmen und unter dem Beiſtande Gottes, in deſſen Hand die Herzen der Fürſten und ihrer Großen, an höheren Orten auf Hebung dieſer Hinderniſſe hinarbeiten werden.

Frankel.

Aus dem Orient.

Die Augsburger Allg. Zeit. brachte eine Correſpondenz aus Jeruſalem, die über die Ankunft des Sir M. Monteſiore daſelbſt und ſeine Unternehmungen für die dortigen jüd. Einwohner berichtete, zugleich aber auch erzählte, daß er auf eine Oppoſition geſtoßen, die ihn wie im vorigen Jahre Herrn Albert Cohn mit dem Cherem bedrohete. Es ſpricht ſich in dem Berichte eine feindliche, man kann ſagen unedle Geſinnung aus, die das Vertrauen in die Wahrheitsliebe des Correſpondenten mehr als erſchüttert. Er bringt aber auch eine notoriſche Unwahrheit: Herr A. Cohn wurde bei ſeiner vorjährigen Anweſenheit von keinem Anathem bedrohet, ſondern es kamen ihm, wie ſeine Briefe in dieſer Monatsſchrift ausſprachen, von allen Seiten Anerkennung und eifriger Wille entgegen. Endlich thut der hier folgende Brief des Dr. Löwe an ſeine Verwandten, der, wie man an ſeiner einfachen vertraulichen Darſtellungsweiſe erkennt, die Verhältniſſe (wie in einem Schreiben an Schweſter und Schwager) ganz offen und unumhüllt darlegt, des vermeintlichen Cherems auch nicht der mindeſten Erwähnung.

* * *

Alexandria, im Palaſte des Vicekönigs von Egypten am 3. September 5615.

Ich muß vor Allem dem lieben Gott danken, daß er bisher meine Geſundheit ſo vollkommen erhalten hat, und trotzdem daß ich auch manche Unannehmlichkeiten zuweilen hatte, blieb ich doch immer frohen Muthes. Das Reſultat unſrer Miſſion war meinem Erachten nach von dem beſten Erfolge gekrönt. Wir haben in dem heiligen Lande mehr als 500 Perſonen mit dem Ackerbau beſchäftigt, in Jeruſalem eine Mädchenſchule eröffnet, dort den Grundſtein eines Hoſpitals gelegt und alle übrigen Inſtitute geordnet. Man konnte in der That auf allen unſeren Wegen den beſonderen Segen Gottes und ſeine gnadenreiche Hülfe erkennen. Die Eröffnung der Schule und die Grundſteinlegung

des Hospitals waren zwei feierliche Acte. Es war am ersten Elul (14. August) des Morgens, als sich 82 Schülerinnen im Schulhause eingefunden hatten, und meine Aufgabe war es, die Eröffnungsrede in spanischer und rein biblisch-hebräischer Sprache zu halten. Viele der Anwesenden weinten vor Freude solch einen Tag erlebt zu haben, und viele waren glücklich in der Glückseligkeit der Kinder, welche von ihren Gesichtern strahlte.

Die Mädchen werden Vormittags durch zwei portugiesische und zwei deutsche Lehrerinnen im Hebräischlesen, Uebersetzen der Gebete, biblischen Geschichte, Schreiben und Rechnen, und Nachmittags im Stricken, Nähen, Sticken und Kleidermachen unterrichtet. Ueber je zehn Schülerinnen ist eine Monitorin gesetzt, die Monitorinnen aber selbst haben zweimal in der Woche ihren Unterricht von den Hauptlehrerinnen. Ich habe die Schulordnung ganz nach europäischer Weise gemacht, und es ist Alles so schön, daß solch ein Etablissement sich nicht in Paris oder London zu schämen hätte. Nachmittag war eine große Versammlung auf dem Orte, wo der Grundstein des Hospitals gelegt werden sollte. Es war ein schöner Anblick, so viele Menschen allerlei Nationen vor sich zu sehen, und ich fühlte ungemein tief die Würde des feierlichen Actes, den wir zu begehen hatten. Die Leitung desselben wurde mir anvertraut und ich begann denselben mit Ps. 118 V. 5: „Aus der Noth rufe ich Gott, Gott erhört mich u. s. w.", und Ps. 127 V. 1: „Erbauet nicht der Ewige das Haus, dann ist vergebens die Mühe der Arbeiter". Beide Psalmen wurden Vers für Vers wiederholt. Hierauf nahm ich eine Pergamentrolle, worauf ich die Hauptpunkte über die Erbauung des Hospitals, deren Begründer ꝛc. geschrieben hatte, und las den Inhalt derselben allen Anwesenden vor, legte sie dann in eine blecherne Büchse und that dieselbe in eine dazu passende Höhlung, welche in dem Grundstein war. Der Stein, welcher 15 Tonnen wog, wurde nun hinab gelassen; während der Zeit ließ ich 1. Chron. 29 V. 11: „Dein, o Ewiger! ist die Größe und die Macht u. s. w." laut absingen. Sir Moses schlug dann mit dem Hammer darauf, ebenso Lady Montefiore, Herr Kurschid, ich selbst und Herr . . .[1]). Ich stieg nun auf den Grundstein hinauf und hielt in biblisch-hebräischer Sprache eine Anrede. So weit ich von den Gesichtern urtheilen konnte, blieb kein Auge thränenleer. Ich wurde hierauf begrüßt von allen Seiten und froh und freudenvoll ging ein Jeder nach Hause.

1) Hier ist im Briefe ein Wort unleserlich.

Wir setzten einige Tage darauf unsere Reise nach Hebron fort, und von dort nach Jaffe. Im letzteren Orte kaufte Sir Moses einen schönen großen Garten und Felder dazu, und eine Anzahl armer Juden findet auch dort Beschäftigung. Wir schifften uns ein um hierher zu gelangen, und Freitag am ersten September offerirte der Pascha einen der schönsten Paläste zu unserer Bewohnung. Das verlassene Gebäude war vor einigen Tagen erst der Aufenthaltsort einer Prinzessin mit ihrem zahlreichen Gefolge, wo Sängerinnen und Tänzerinnen ihr die Langeweile zu verscheuchen suchten. Jetzt ist es ein Rendezvous für jüdische Deputationen von verschiedenen Gemeinden, und die Hymnen Lecha Dodi und Schir hammaalot versüßten uns und unseren Reisegefährten die Sabbatruhe, nach der wir uns ungemein sehnten. Ich muß gestehen, daß ich bis jetzt immer geglaubt hatte, das Leben in einem orientalischen Palaste sei mir durch das Lesen vieler Reisebeschreibungen bekannt genug; ich fand aber in diesen Tagen, daß dies nicht der Fall war. Der Luxus, der in dem Palaste des hiesigen Pascha herrscht, ist unbeschreiblich. Wir wurden von dem Schiffe abgeholt von einem der ersten Beamten, der mit drei großen Booten kam, die alle sehr schön verziert waren. Bei unsrer Landung waren des Pascha's Wagen für uns bereit mit zahlreichen Dienern, Soldaten, Kawassen und Vorläufern. Die Wachen präsentirten die Gewehre von allen Seiten und die Augen Aller waren auf uns gerichtet. Der Palast, den wir bewohnen, ist umgeben von den schönsten Gärten. Blumen, wohlduftende Rosen, Granatäpfelbäume, Zitronen-, Pomeranzen-, Dattel- und Feigenbäume sieht man nach allen Richtungen. Von einer Seite des Palastes sieht man den Kanal, der zum Nil führt, von der andern Seite die Regierungsgebäude und Lusthäuser des Vicekönigs. Ungefähr dreißig Diener bewegen sich um uns her und die große Aufgabe, die wir jetzt zu lösen haben, ist, wie viel Pfeifen Taback wir rauchen und wie viel Tassen Kaffee wir jeden Tag trinken können. Heute wurden wir invitirt bei der Investitur des Leopoldordens gegenwärtig zu sein. Der Kaiser von Oesterreich schickte den Orden dem Pascha als Anerkennung seiner Aufmerksamkeit, die er dem Erzherzog, wie ich glaube, hatte zu Theil werden lassen. Alles war in höchster Galla versammelt und gewährte im Ganzen einen schönen Anblick. Nach der Investitur wurde ich und die andern Reisegefährten von Sir Moses dem Pascha vorgestellt, der sich sehr huldreich gegen uns benommen hatte. Morgen will's Gott werden wir eine kleine Schifffahrt auf den Nil machen und Donnerstag, sobald die Post von Ostindien ankommt, gedenken wir über Marseille nach Hause zu gehen. Wahrscheinlich werden wir Rosch

Haschanah in Marseille bleiben. Unser Aufenthalt in Jerusalem war länger als wir anfangs geglaubt hatten. Die Verzögerung geschah durch ein Unwohlsein der Lady Montefiore, die mehrere Tage zu Bette war.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Verschiedene Theorien über das Wesen der Seele bei einigen arabisch-jüdischen Religionsphilosophen.

Eine kulturgeschichtliche Skizze von A. Schmiedl, Rabbiner zu Proßnitz.

> ..... ἀναγκαῖον τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἀπεφήναντο, ὅπως τα μὲν εἰρημένα καλῶς λάβωμεν, εἰ δὲ μή τι καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν.
>
> Aristot. de Anima Lib. I, cap. II.

In dem Wörterbuche des Lebens gibt es ein großes Wort von ganz besonderer Wichtigkeit und Bedeutung; doch so groß dieses Wort im Leben ist, so klein ist dasselbe im eigentlichen Wörterbuche: es ist dies nämlich das einsilbige, dreibuchstabige Wörtchen Ich. Und dieses kleine Ich hat von jeher, nicht nur im Weltleben, sondern auch in der Weltweisheit eine bedeutsame Rolle gespielt.

In der That, seit Menschen auf der Erde athmen, war es für sie gewiß immer eine dringliche Frage: Wer bin ich? — Oder wenn wir mit dem berühmten Herbart annehmen wollen, daß der gewöhnliche Mensch diese Frage nicht aufwirft, weil er sich selbst sehr gut zu kennen glaubt[1]), so erhebt doch gewiß jeder Mensch die Frage: Was wird aus meinem Ich, wenn einmal der unvermeidliche Tod meiner Erscheinung hinieden ein Ende macht? — Die Frage über das Wesen der Seele ist darum gewiß eben so alt als das Menschengeschlecht selber.

Allein diese Frage ist, wie alle Materien der Metaphysik, noch lange nicht entschieden. Ist die Seele ein wirkliches Etwas (Substanz), das den Eigenschaften (Accidenzen), die an ihm hängend gedacht werden, zum Träger dient; mit andern Worten, sind alle Vorgänge in unserm Innern, als Denken, Fühlen u. dgl., nur Modificationen eines bestimmten Subjectes, das wir Ich nennen und das sich seiner Persönlichkeit, Identität u. s. w. unmittelbar selbst bewußt ist —; oder bleibt von jenem innern Etwas, nachdem wir von demselben alle Accidenzen abgesondert,

1) Psychologie als Wissenschaft. § 24.

nichts als eine Leere übrig, der bloße logische Inbegriff, der weiter nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewußtsein bedeutet (bei den Kantianern „die Function der Synthesis" genannt)? — — Diese Frage, mannigfach formulirt, wird noch immer in den Schulen erhoben, ohne daß ihr bis jetzt eine entschiedene Antwort und Lösung zu Theil geworden wäre; und zwar ist dieselbe in neuerer Zeit nicht nur Gegenstand der Philosophie geblieben, sondern auch auf das Gebiet der Naturwissenschaften hinübergezogen worden. Die Frage über das Urwesen der Seele ist in jüngster Zeit mit großer Heftigkeit unter den Naturforschern aufgetaucht. Und dürfte es, Angesichts des neu erwachten und aus den systematischen Werken in Broschüren und selbst in die Tagespresse (z. B. die Augsburger allgemeine Zeitung) hinübergespielten Streites, nicht unzweckmäßig sein, die alten Seelentheorien aus der fruchtbaren arabisch-jüdischen Periode hier einmal die Revue passiren zu lassen.

Die Seele, das transscendentale Ich, das geheimnißvolle Princip des geistigen Lebens in uns, dieses große und jeden denkenden Menschen so sehr interessirende Problem, hat auch bei den jüdischen Denkern aller Jahrhunderte die volle speculative Würdigung gefunden, die es mit Recht für sich in Anspruch nimmt.

Der Talmud, diese große, inhaltreiche Schatzkammer, in die mehr als fünf Jahrhunderte hindurch so viele Könige des Wissens und Genie's ihre geistigen Schätze niedergelegt[2]), hat in unzähligen Stellen, theils in einfacher Ausdrucksweise, theils in verblümtem Sprachgewande, seine Theorien über die Seele ausgesprochen. Es ist die Aufgabe des gegenwärtigen Artikels nicht, die psychologischen Lehrsätze des Talmuds zu entwickeln; doch heben wir einige der wichtigsten Momente hervor, um dadurch einen Maßstab für die Beurtheilungen zu gewinnen, wie fern oder wie nahe die spätere jüdische Religionsphilosophie in dieser Beziehung den talmudischen Doktrinen stand.

Nach den Lehren der Rabbinen ist die Seele ein substanzielles, einfaches, über alle Körperlichkeit erhabenes Wesen, eine Art Monade, wie dies die Sprache neuerer Schulen (Leibnitz und Herbart) nennt. Das Sein der Seele beginnt vor der Zeugung des Körpers (Präexistenz); so weist der Talmud in paraboliſcher Ausdrucksweise den

2) Im Juchasin werden 172 Männer genannt, von denen Aussprüche in Mischna und Beraita enthalten sind; sowie gegen 1400 in beiden Gemaren vorkommende Lehrer. Diese Anzahl ist aber, wie Herr Dr. Beer (in dieser Monatsschrift, 1853. S. 83) bemerkt, in Folge neuerer Forschungen mehrfach zu ergänzen.

Seelen vor ihrer Mission auf Erden einen eignen Himmel an (Chagiga 12b). — Als Bürgerin einer überirdischen Welt, bringt sie dem Körper aus ihrer Heimath eine gewisse Mitgift von Begriffen und Kenntnissen mit, deren ursprüngliche Klarheit jedoch beim Eintritt in die Schöpfung getrübt wird (Nidda 31a), eine Ansicht, in der man auf den ersten Blick die angeborenen Ideen Plato's erkennt, wie schon Mendelssohn in seiner Preisschrift „über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" darauf hingewiesen. — Was die Unsterblichkeitslehre der Rabbinen betrifft, so genüge hier die bekannte schöne Sentenz: „Diese Welt gleicht einer Vorhalle zu der künftigen Welt; bereite dich vor in der Vorhalle, damit du eingehest in das innerste Gemach". — (Abot 4, 16. vergl. Moëd kat. 9b). —

Die Unkörperlichkeit des Menschengeistes, so wie die in der heiligen Schrift ausgesprochene Ebenbildlichkeit mit Gott, war bei den Lehrern des Talmuds so sehr stehender Gedanke geworden, daß dadurch die trefflichsten Bilder und Parabeln entstanden (v. Berach. 10a); und die selbst noch in neuern Schulen mehrfach angeregte Frage über den Sitz der Seele war ihrer Lehre zufolge eine ganz bedeutungslose. So wenig man fragen kann: Wo hat Gott seinen Sitz, eben so wenig hat diese Frage in Bezug auf die Seele einen vernünftigen Sinn. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung folgende Stelle (Midrasch Schocher tob zu Ps. 103): מעשה באדם אחד שאמר לו לר' גמליאל באיזו מקום הקב"ה נתון. אמר לו שאלת ממני דבר שהוא רחוק ממני ה' מאות שנה הרני שואלך דבר שהוא נתון אצלך יום ולילה, ומהו, זה הנפש אמור לי באי זה מקום היא וכו' ..... —

Obschon die Lehre von der Präexistenz gewöhnlich mit der Lehre von der Seelenwanderung Hand in Hand ging (wie z. B. bei Pythagoras und Plato), so ist doch in dem ganzen großen, unermeßlichen Gebiete des Talmuds keine einzige Stelle nachzuweisen, die von der Metempsychose Erwähnung thäte. Nur Unkenntniß und eine seichte oberflächliche Kritik, die ihre selbstgeschaffenen, durch nichts begründeten Muthmaßungen als apodiktische Gewißheit hinstellt, vermochte den Lehrern des Talmuds eine Doktrin aufzubürden, zu der diese niemals sich bekannt haben. So z. B. schreibt die in hunderttausenden Exemplaren verbreitete allgemeine deutsche Real-Encyklopädie von Brockhaus (Artikel Seelenwanderung) Folgendes über dieses Thema: „Die Rabbinen malten die Lehre von der Seelenwanderung in der ihnen eigenen seltsamen Manier aus, indem sie annahmen, Gott habe nur eine bestimmte Anzahl Judenseelen (!) geschaffen, die daher immer wiederkämen, so lange es Juden gebe, bisweilen auch zur Bußübung in Thierkörper

versetzt würden." — Wir möchten den Verfasser jenes Artikels, insofern er hier die Rabbinen des Talmuds im Sinne hat, bitten, er möchte uns doch die talmudische Quelle nennen, an der er diese rabbinische Lehre geschöpft hat[3]).

I.

Der erste von den späteren Rabbinen, die die Theologie mit der Wissenschaft zu versöhnen und in Einklang zu bringen gesucht; der hervorragende Mann, von dem man eine neue Aera in der jüdischen Kulturgeschichte datirt, war Rabbi Saadja ben Joseph al-Fajumi, Oberhaupt der Akademie zu Sura in Babylonien (blühte von 892 bis 942)[4]). In seinem berühmten Werke „vom Glauben und Wissen" entwickelt er auch sein psychologisches System; und es ist kein Zweifel, daß diesem gelehrten Gaon das aristotelische Buch „über die Seele" genau bekannt gewesen sein muß. (Dieses Letztere wurde im 12. Jahrhundert von Ibn Roschd nach dem Syrischen in's Arabische übertragen, dann im 13. Jahrh. von R. Moses ben Samuel Ibn Thibbon ins Hebräische übersetzt, und befindet sich unter dem Titel ספר הנפש als Handschrift — cod. CXXVI — auf der kk. Hofbibliothek zu Wien. Zu unterscheiden von dem ספר הנפש des Palkeira; eben so von dem ס' הנפש des Ali b. Joseph Habillo — cod. Lib. Hamb. Nro. 266 —, welches eine Uebersetzung der Quaestiones de anima von Thomas de Aquino enthält. Auch dem Maimuni wurde ein ס' הנפש zugeschrieben, dagegen aber in neuerer Zeit gegründete Zweifel erhoben wurden. Auch von Moses de Leon gibt es eine Schrift unter dem Titel ספר הנפש הַחָכְמָה.)

Wie Aristoteles, so eröffnet auch Saadja seine Abhandlung mit der Frage über das Wesen der Seele, תחלת מה שראוי לחקור עליו עם הנפש ומה הוא (bei Arist.: πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν . . . τί ἐστι. Lib. I, c. I), und geht dann, ebenso wie jener, zur Kritik über die verschiedenen von seinen Vorgängern aufgestellten Seelentheorien über[5]).

---

3) Ueber die Lehre von der Seelenwanderung bei den Kabbalisten vgl. eine instruktive Stelle im שבלות הכפר von Joseph Delmedigo S. 58b.

4) Wir kennen zwar noch einen älteren Zeitgenossen des Saadja, der ebenfalls dieselbe Richtung verfolgte, nämlich den Arzt David ben Mervân ha-Babli; doch hat sich von dessen religiös-philosophischen Werke ס' המפעל nur ein spärliches Fragment auf uns fortgeerbt.

5) Diese Theorien sind bei Saadja ganz dieselben, und oft wörtlich so formulirt, wie bei Aristoteles. Es ist dem Verfasser gegenwärtiger Skizze bis

Die erſte dieſer Theorien negirt die Subſtanzialität der Seele, und erklärt ſie für ein bloßes Accidenz (מקרה); weil nämlich die Seele nicht ſelbſt wahrgenommen, ſondern nur durch ihre Wirkungen erkannt wird, daher wollte man ſie nicht für etwas Gegenſtändliches erklären, ſondern blos für eine dem Körper inhärirende Beſtimmung. — Saadja ſchlägt dieſe Theorie durch ein kelamiſtiſches Argument auf's Haupt. Doch über den Kelâm ſei uns hier eine kurze Bemerkung geſtattet.

In der Periode, in der gegenwärtige Abhandlung ſich bewegt, hatte ſich der Strom des arabiſchen Kulturlebens bereits in zwei divergirende Strombette ergoſſen; oder beſſer, die ſpeculativen Forſchungen hatten ſich zu zwei verſchiedenen Richtungen feſtgeſtaltet, die gegenſeitig manches ſich abborgten, aber auch mehrfach ſich gegenſeitig beſtritten. Die eine Richtung nennen wir die philoſophiſche. Hier bildete der Ariſtotelismus, durch die Kommentarien des Ammonius, Themiſtius u. A. verſchiedenartig abgeprägt, den Mittelpunkt. Die zweite Richtung heißt die kelamiſtiſche (עלם אל כלאם, חכמת הדברים, die Wiſſenſchaft des Wortes), zu der bekannten ſich die muhammedaniſchen Theologen, die jene Principien der ariſtoteliſchen Philoſophie, die ſich mit ihren religiöſen Dogmen nicht verſöhnen ließen, hartnäckig bekämpften. Die Anhänger dieſer Richtung hießen חכמי שרשי האמונה, abgekürzt שרשיים (und das Fürſtenthal More I S. 293 ganz unrichtig durch „Atomiſten" wiedergibt). Häufiger jedoch wurden ſie מדברים (מתכלמון, die Redenden) genannt, vielleicht auch darum, weil mit jener Richtung immer Schönrednerei, dichteriſcher Wortſchwung verbunden ward (בספרי תמצא אתה המדברים) דברים רחבים ולשונות נאים ויפים ..... אתו בשירים ונשקלו

---

jetzt die Arbeit des Herrn Dr. Fürſt über den אמונות ודעות nicht zu Geſicht gekommen. Nicht wiſſend alſo, ob nicht Herr F. bereits dieſe Parallelen nachgewieſen, wurde ein ſolcher Nachweis hier weggelaſſen. Saadja hat zwei Theorien mehr als Ariſtoteles im Namen ſeiner Vorgänger angeführt. Und dies kommt unſerer Meinung nach daher, weil dies eben die ſelbſteignen Theorien des Ariſtoteles ſind, darum konnte er dieſelben natürlich nicht im Namen ſeiner Vorgänger anführen. Die eine lautet bei Saadja folgendermaßen: קצתם חשבוה שלימות לגשם טבעי — und dies iſt die berühmte Definition des Ariſtoteles, die wir weiter unten bei Jehuda Halevi ausführlicher beſprechen werden: ψυχή ἐστιν εντελέχεια (perfectio) σώματος φυσιχοῦ (Lib. II, c. 1).

Die andere dieſer Theorien wird von Saadja in folgenden Worten gegeben: ויש מי שאמר שהיא שני חלקים, חלק האחד שכלי דברי ואינגה כלה והוא שוכן בלב, והשני הוא חיוני ... הוא כלה. Wir erkennen hierin wieder einen Lehrſatz des Stagiriten; dieſer unterſcheidet bekanntlich in dem menſchlichen Geiſte zwiſchen der paſſiven und zwiſchen der activen Vernunft, jene iſt materiell und mit dem Körper vergänglich, dieſe iſt immateriell und unſterblich. Καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον ... ὁ δὲ παθητιχὸς νοῦς φθαρτός (l. c. III, cap. 5).

במליצות ונבחר לחם צחות דברים (l. c. cap. 74). Diese kelamistische Richtung fand unter den Karäern und einigen der Geonim eifrige Verehrer, und zu diesen gehörte auch unser Saadja.

Nun aber haben die Mutakallimûn selber die Seele nur für ein Accidenz erklärt (More l. c. cap. 73. Prämisse 5 u. 6). Saadja jedoch widerlegt diese Theorie gerade durch einen kelamistischen Lehrsatz: Nur eine Substanz kann Träger eines Accidenzes sein, nicht aber kann ein Accidenz durch ein anderes getragen werden (Präm. 9). — Wäre nun die Seele ein bloßes Accidenz, wie könnte sie dann so vielen andern Accidenzen, als Weisheit oder Thorheit, Haß, Liebe, Freundschaft u. dergl. als Träger dienen? — Daraus ist erwiesen, daß die Seele ein Gegenständliches sein muß, ein unter dem Wechsel der Eigenschaften Beharrliches und Bleibendes — eine Substanz, עצם, arab. גוהר.

Allein, obschon Saadja die Seele für eine von dem Körper ganz unabhängige Substanz erklärt, so kann er sich doch zu der Idee einer völligen Immatrialität und Reingeistigkeit nicht erheben. Ihm ist nur Gott allein über jeden Begriff von Körperlichkeit erhaben, alle sonstigen Wesen, die menschliche Seele, und selbst die Engel, sind ihm reine, feine, ätherähnliche Substanzen. Die Seele ist ihm ein zarter, dünner, subtiler Stoff wie die Himmelssphären, nur noch reinerer und feinerer Natur als diese (יותר דק מן הגלגלים). „Warum sehen wir die Seele nicht, wenn sie in der Sterbestunde den Körper verläßt? Weil sie durchsichtig und klar ist wie der Aether.“ —

Saadja ist ein Anhänger der Präexistenz und widerlegt die dagegen erhobenen Einwürfe. Man fragt, wie verträgt es sich mit der Weisheit und Güte Gottes, das reine und ätherische Wesen der Seele mit den niedern, groben Stoffen des Leibes in Verbindung zu setzen, da ihr dadurch ein durch Sünden und Leiden mannigfacher Art getrübtes Dasein bereitet wird? Darauf entgegnet unser Autor, die Seele könne nur eben in Folge ihrer Verbindung mit dem Körper zur höchsten Stufe der Vollendung und der Seligkeit gelangen. Denn gerade die Prüfungen und Leiden, der Kampf mit der Sünde und Sinnlichkeit, den sie aber kraft ihres freien Willens siegreich bestehen kann, geben ihr erst die höhere Läuterung und Veredlung. Da es ferner Bestimmung der Seele ist, segenreich und gottgefällig zu *wirken* — *unmittelbar* wirken kann aber die Seele nicht, ebensowenig als das Feuer ohne den Brennstoff sichtbar werden kann — daher mußte ihr ein Medium gegeben werden, durch das sie ihre Wirksamkeit zu bethätigen im Stande sei, und dieses Medium ist der Körper.

Die Seelenwanderung, und zwar nicht nur die Lehre von dem

Uebergang der Seele in Thierkörper (migratio descendens), sondern auch die von der Wanderung aus einem menschlichen Organismus in den andern (migratio per orbem), fand in Saadja einen entschiedenen Gegner. Er bezeichnet diese Lehre als einen Wahnsinn (שגעון וערבוב). Die Vertreter dieser Lehre scheinen bei unserm Autor die Karäer (unter denen der Glaube an die Seelenwanderung anfänglich seine Anhänger fand, aber später verworfen wurde, s. אשכול הכופר § 96, עץ חיים Abschn. 106). Die ganz buchstäbliche Auffassung des Bibelwortes gab ihnen Veranlassung zu dem Glauben an die Metempsychose. Solche mißdeutete Stellen sind: 5. B. Mos. 29, 14. Ps. 1, 1 und 23, 3. Job 38, 13. Jeches. 37, 9. —

II.

Nach Saadja stoßen wir in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie leider auf ein weißes Blatt, das mehr als ein Jahrhundert umfaßt. Nur vereinzelte Bruchstücke könnte der fleißige und keine Mühe scheuende Sammler auf diesem Gebiete zusammenlesen. Endlich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. tritt uns ein großer Name entgegen, der an die Gedenktafeln der Literaturgeschichte mit goldnen Lettern angeschrieben zu werden verdient, ein Mann von außerordentlichem Genie, der dem Manne mit den zwei Köpfen in der griechischen Mythe glich: der eine Kopf war den blumenreichen Thälern der Dichtung zugewandt, mit dem andern blickte er zu den Sonnenhöhen kühner und erhabener Forschung hinan. Dieser Mann, gleich groß als Dichter wie als Denker, war Salomo Ibn G'ebirol. Die neuere Kritik, vorzüglich Munk, hat es bis zur Evidenz nachgewiesen, daß der von den christlichen Scholastikern des 13. Jahrhunderts so hoch gefeierte Avicebron, dessen Schrift „die Quelle des Lebens" einen bedeutenden Einfluß auf die philosophischen Ansichten des Mittelalters übte, kein Anderer sei, als eben unser Ibn G'ebirol. Ibn wurde in Avi verwandelt — so wie Ibn Sina in Avicenna[1]), und aus dem arabischen G'im wurde ein italienisches c (tsch). —

Leider ist aber das philosophische Werk unsers Ibn G'ebirol in Vergessenheit gerathen, und nur dem im 13. Jahrh. blühenden Schem tob ben Palquera verdanken wir einige Auszüge aus demselben.

In Bezug auf die Seele führen wir nur einen einzigen, aber sehr wichtigen Satz von Ibn G'ebirol an. „Die Seele ist, sowie alle Wesen außer Gott, zusammengesetzt aus Materie und Form" הנפש גם כל עצם זולתי האל הוא מורכב מחומר וצורה.

1) Ebenso Ibn Roschd in Averroes; Abu Bekr ben Alzaig in Avenpace.

Obschon aber G'ebirol die Seele aus einer Materie und einer Zusammensetzung von Stoff und Form bestehen läßt, so ist er doch nichts weniger als Materialist oder Realist in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Ausdrücke. Ibn G'ebirol hat über Materie und Form ein ganz eignes Philosophem aufgestellt, und seine Seelentheorie ist ein weiteres Ergebniß dieses Philosophems. Die Materie ist ihm das abstrakt Allgemeine, daraus alle Wesenheiten, körperliche wie geistige, gleich hervorgegangen sind, und nur die Form bildet den Unterschied zwischen Wesen und Wesen überhaupt, und zwischen körperlichen und geistigen insbesondere. Alles Niedrige entspringt aus dem Höhern, und daher muß, was im Niedrigen ist, auch im Höhern vorhanden sein. Die Peripherien des Körperlichen laufen denen des Geistigen parallel; da nun die Kreise des Körperlichen Materie und Form haben, so muß dies auch bei den Kreisen des Geistigen der Fall sein. Da ferner Alles aus einer und derselben Materie besteht, so finden sich auch überall die Eigenschaften derselben. Daher faßt die Seele alle Formen in sich, was nur eine Eigenschaft der Materie ist. Substantia intellectualis comprehendit et tenet in se formas omnium. Comprehendere autem et tenere materiae est: et ubi sunt proprietates, ibi est subjectum.

Ganz herrlich hat übrigens unser Autor seine Anschauungen über die Seele in poetischem Gewande (ebenso wie später, und zwar noch viel schöner, Rabbi Jedaja Happenini dies im Bechinot Olam Abschn. 25 u. 26 versucht hat) in seiner Königskrone dargestellt. —

(Schluß folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Jahrbuch für Israeliten 5616 (1855—1856). Herausgegeben von Josef Wertheimer. Neue Folge, zweiter Jahrgang. Wien 1855. In Commission in J. Knöpfelmachers Buchhandlung.

Die Wiederaufnahme des „Wiener Jahrbuches für Israeliten" wurde im vorigen Jahrgange dieser Monatsschrift besprochen und dem Herrn Herausgeber gerechte Anerkennung gezollt. Dieses Jahrbuch verspricht ein eigentliches Volksbuch zu werden; eine Aufgabe die schwer erreichbar und auf deren Erfüllung in vielen Kreisen gedrungen wird. Wir erinnern hier nur an die Worte Lamartine's in dem Vorworte zu

ſeiner unlängſt erſchienenen Geneviève. „Sehr wenige Schriftſteller haben an das Volk gedacht, ſondern nur an die höher ſtehenden Klaſſen. Wo ſind die Autoren, welche das Brauchbare und Heilſame für das Volk in Allen verſtändlicher Sprache anziehend darzuſtellen verſtehen? Und doch wächſt täglich die Maſſe Solcher, die ein Bedürfniß ſich durch Leſen zu unterrichten, zu bilden, zu erbauen, zu erholen fühlen und ſich darnach ſehnen. Hat doch jetzt das Volk auch auf niedrigen Stufen leſen gelernt: wozu aber, wenn es an für daſſelbe geeigneten Schriften mangelt? Sollte dieſe Betrachtung nicht Talente erwecken, die jetzt eben ſo ſtarken Reiz empfinden für das Volk zu ſchreiben, als bisher für den Vornehmen und Reichen oder doch Wohlhabenden?“ Beim Juden iſt das Bedürfniß ſich zu unterrichten nicht erſt jetzt geweckt worden: ſelbſt durch die finſterſten Jahrhunderte iſt bei ihm ein geiſtiges Streben wahrzunehmen, das ſich bis auf die unterſten Schichten erſtreckte und dem man je nach dem verſchiedenen Verlangen gerecht zu werden ſuchte. Der jüd. Bücherſchatz, der nie in der Abſicht „für den Vornehmen und Reichen oder doch Wohlhabenden zu ſchreiben“ vermehrt wurde (und am wenigſten in neuerer Zeit, wo ſich eine wahrhaft beſchämende Gleichgültigkeit gegen jüd. Geiſtesprodukte bei den Vornehmen, Reichen ꝛc. kundgibt), iſt reich auch an für nur Etwas Wiſſende beſtimmten Werken, die durch Ueberſetzungen für Jedermann brauchbar wurden, ſo daß auch das weibliche Geſchlecht nicht leer ausging. Dieſe Werke ſagen freilich dem Geſchmacke unſerer Zeit nur ſelten zu, auch fehlt größtentheils das Verſtändniß für ſie: die eigentliche Aufgabe bleibt aber noch immer dieſelbe, das religiöſe Gefühl zu heben und zu ſtärken. Nach dieſem Ziele wird nun auf verſchiedenem Wege geſtrebt, theils durch Zeitſchriften, theils durch beſondere ihm gewidmete Werke: das „Jahrbuch“ nimmt rühmlichſt an dieſen Beſtrebungen Theil. Es bekundet die Tendenz, das Selbſtgefühl des Juden zu heben: durch Darſtellung des Fortſchreitens des Juden in Literatur, Kunſt und Gewerbe, überhaupt in allen Zweigen menſchlichen Wiſſens und Unternehmens, ſoll im Leſer die Ueberzeugung hervorgebracht werden, welcher Fortſchritte der Jude fähig iſt und daß er mit wahrem Stolze die auf mancher Seite gegen ihn zur Schau getragene Verachtung mit gleichem Maße erwidern kann. Das Jahrbuch gehet zugleich auf die religiöſen Intereſſen — und dieſe allein bilden das Volksthum des Juden — mit Würde und Wärme ein, und bringt ferner neben manchen die Wißbegierde fördernden Aufſätzen mehrere die Kenntniß der gegenwärtigen religiöſen und politiſchen jüd. Zuſtände fördernden Statiſtiken. — Wenden wir uns nun zur nähern Beſprechung des Jahrbuches. Der erſte Theil enthält den Ka-

lender nebſt merkantiliſchen Notizen. Auch dieſes Jahr wird die Rückſichtsnahme auf bedeutende Momente der jüd. Geſchichte vermißt, was um ſo auffallender, als manche an ſich hierher nicht gehörende und nur den Geſchichtsforſcher intereſſirende Zeitangabe angeführt wird. (Befremdend iſt die Angabe „6035 der Weltſchöpfung nach der Jobel Aera der alten Juden"!). — In dem eigentlichen Jahrbuche gehen dieſesmal die Aufſätze wiſſenſchaftlichen Inhalts voran. „Aaron der Hoheprieſter, ein Lebensbild nach rabbin.-midraſch. Auffaſſung, von Dr. B. Beer", bringt vorerſt ein warm geſchriebenes Vorwort über Werth und Inhalt des Midraſch, und wie die Sage ſich gleichſam bis hinauf zum Beginne der Schrift ziehet und durch ſie die Weihe erhält. Der Verf. gehet mit dem Vorhaben um, die bibliſchen Perſonen in dem Gewande darzuſtellen, das ihnen die Hagada in den jedesmaligen wichtigen Lebensmomenten und hervorragenden Situationen angelegt: an „Aaron" wird hier der Verſuch gemacht. — „Der Zelotenanführer Eleaſar, Sohn Anania's, von Dr. H. Grätz", iſt reich an ſcharfſinnigen Combinationen und mit lebendiger Friſche geſchrieben. Wir hoffen, auch der Herr Verfaſſer werde erkennen, daß Combination allein nicht Geſchichte und lebhafte Darſtellung noch nicht Geſchichtſchreibung ſei, möge auch der erſte Eindruck ein überwältigender und den Beifall des Publikums erringender ſein. Wir heißen in einem „Jahrbuch" dieſen Aufſatz willkommen und rechnen ihn zu einer der gediegenſten hier dargebotenen Gaben; wenn aber der Verf. in ſeiner Nachbemerkung vermeint, daß dieſe Skizze nicht ein „Phantaſieſtück" ſei, ſo hat ſie dennoch auf ein „Realitätsſtück" nicht Anſpruch. Je verlockender manche Combination ſich darſtellt, um ſo behutſamer muß ſie abgewogen, um deſto genauer allem ihr Entgegenſtehenden ſein Recht eingeräumt werden. Das geſchichtliche Relief bildet Joſephus, den der Verf. der abſichtlichen parteiiſchen Auffaſſung bezüchtigt, und die Ausführung — ihr widerſprechen faſt ſämmtliche Quellen. Wir wollen nicht rechten, daß die Stellen in Megillat Taanit als unbezweifelt in einem dem Verf. zuſagenden Sinne angenommen werden, der noch erſt zu erweiſen iſt; aber befremden muß, daß der Verf. die Hilleliten und Schammaiten in dieſe Kämpfe hineinziehet und ſie auf eine bei näherm Eingehen unbegründete Combination zu Staatsfactionen macht. Einen zahlreichen Theil der heftigen Zeloten ſollen die Schammaiten gebildet haben, die daher auch dem Zutritte der Heiden zum Judenthume ungünſtig geweſen. Der Verfaſſer kann Erſteres nur aus Letzterem und dieſes höchſtens aus Schabbat 31 combiniren; aber Schammai wies den Proſelyten zurück, weil er eine höchſt ungereimte, und wie es Schammai ſcheinen mochte ironiſche Be-

dingung an ſeinen Eintritt knüpfte. Wenn ferner der Verfaſſer ſagt: den Anhängern Schammai's gehört die Aeußerung an „Proſelyten ſind für Iſrael ſo nachtheilig wie ein Ausſatz dem Körper", ſo iſt's doch bekanntlich R. Chelbo dem dieſer Spruch angehört, ein Autor, der zu den ſpäteſten Amoraïm gehört und der zu der Schule Schammai's auch nicht in der entfernteſten Beziehung ſtehet. — Daß ferner dieſe Schulen auf Eleaſars Veranlaſſung zuſammengetreten, auf daß ſie Beſchlüſſe über das Verbot des Weines, Oels, Brodes ff. von Heiden faſſen und hierdurch die Scheidewand noch größer werde, iſt eine geiſtreiche aber des Haltes entbehrende Combination: die bekannten ב"ח דבר gehören größtentheils dem טומאה וטהרה an, wozu dieſe Zeitumſtände wohl am wenigſten geeignet waren. — Daß in dieſer Zeit von den Schammaiten und Hilleliten das Buch der Maccabäer geſchrieben worden, wird aus einer apocryphiſchen Angabe bei Halachot Gedolot combinirt; zur Zeit des Talmuds war dieſes Buch unbekannt. Schabbat 21 wird das Chanukafeſt aus einem Grunde abgeleitet, der weit verſchieden iſt von dem, was das heutige Buch der Maccabäer darüber erwähnt. — Wir verweilen etwas länger bei der Beſprechung dieſes Aufſatzes, um hierdurch auszuſprechen, daß Hochſchätzung gegen verdiente Autoren nicht in unbedingter Lobhudelei, ſondern in genauem Abwägen und Eingehen auf ihre Leiſtungen beſtehet. Wer nicht den Muth hat eine Wahrheit zu ſagen, der bleibe mit ſeinem Urtheile zurück, und wer nicht den Muth hat eine Wahrheit zu hören, dem iſt es nicht um Forſchung und Belehrung, ſondern um ſein kleines eitles Ich zu thun. Herrn Dr. Grätz iſt, wie Ref. mit Anerkennung ausſpricht, die objective Forſchung das eigentliche Element des wiſſenſchaftlichen Strebens, und er läßt gern in ihm die Rückſicht auf ſich und auf Autorenruhm aufgehen. — Wir erwähnen nur noch, daß der Ausfall auf Joſephus zu Eingange des Aufſatzes jedenfalls zu heftig iſt. Joſephus ſtand noch zu ſehr in der Mitte der Parteien, als daß ſein Urtheil ungetrübt und nach allen Seiten gerecht abwägend ſein konnte. Ein Mann, der unter den damaligen Umſtänden den Muth hatte eine Apologie gegen Apion zu ſchreiben, mit ſolcher Wärme für das von den Römern zu Tode gehetzte Judenthum in die Schranken zu treten, hat Anſpruch auf eine gerechtere Beurtheilung. — Der dritte Aufſatz „die Muſik bei den Juden von Albert Cohn" ſtellt in geiſtreicher Weiſe Plaſtik, Malerei und Muſik einander gegenüber und weiſt nach, wie das Heidenthum ſeinen eigentlichen Ausdruck in der Bildhauerei, das Chriſtenthum in der Malerei, das Judenthum in der das Gemüth erfaſſenden und es in höhere Regionen tragenden Muſik gefunden. — „Küche und Tafel der alten Iſraeliten

von Emanuel Hecht" ist eine fleißige, für den Alterthumsforscher nicht uninteressante Arbeit. — „Major Burg, eine Charakteristik", ist ein Auszug aus dessen nach seinem Tode erschienenen Autobiographie. Burg gehörte zu den Seltenen, die das Judenthum nach seinen ganzen Tiefen aufgefaßt und von ihm in allen ihren Tiefen durchdrungen sind. Daher seine unerschütterliche Glaubenstreue in den verschiedensten, an mannigfachen Versuchungen reichen Lebenslagen. Man kann es dem Herausgeber nur Dank wissen, daß er ihm in diesem Jahrbuche ein Ehrendenkmal errichtet: an solchen Vorbildern soll sich unsere Jugend für den Glauben begeistern. Auch der Aufsatz „Pollak, k. k. Lieutenant" ist in dieser Hinsicht hervorzuheben. — „Armuth in Israel von G. Wolf" bringt viele Wahrheiten und zeigt von tiefem Eingehen in das jüd. Leben. Manche Ungenauigkeit, als „erst mit dem Untergange des zweiten Tempels hörte der Götzendienst ganz auf", wäre wegzuwünschen. — „Schullehrers Paradoxa von Simon Szanto", enthalten in dem Tone des Wandsbecker Boten vorgetragene Gedanken, und gehören dem Ausdrucke wie dem Inhalte nach zu den vortrefflicheren Productionen. Ref. kann es sich nicht versagen, hier einige Proben mitzutheilen. „Viele Leute glauben: Mit dem Hute in der Hand kommt man durch das ganze Land; lernt also der Junge nur fein das Käppchen abziehen, so sei er ein gemachter Mensch. Schullehrer aber meint: Wenn man den Hut abnimmt, muß annoch ein Kopf bleiben und das Herz auf dem rechten Flecke sein. Item aber meint er: Sind Kopf und Herz auf der rechten Stelle, wird's der Hand auch nicht so schwer fallen, den Hut zu finden". — „Viele Juden glauben: Weil der alte Adam in dem Paradiese nur ein Mensch und nicht ein Jude gewesen, so brauchen ihre Kinder nur Menschen zu sein, wozu das Judenthum nicht nothwendig wäre. Schullehrer aber meint: Der alte, reine Adam, der weder Jude noch Heide gewesen, sei schon etwas lange her todt, und vom Paradiese will sich auch heutzutage nicht viel mehr verspüren lassen, und ist gegenwärtig das Judenkind kein Judenkind, so wird es auch kein ganzes Menschenkind". — Es folgen nun mehrere statistische Aufsätze, als: „Der Wiener Verein zur Beförderung der Handwerke, von Dr. Siegmund Reiß", „der Pesther Verein zur Beförderung des Ackerbaues und Handwerkes, von Jakob Kern", „Statistik des Rabbinismus in Böhmen, von A. Cohn" (eigentlich „der Rabbinate", nach dem Inhalte des Aufsatzes), „Die Triester Cultusgemeinde von W.", „Statistische Notizen über die Israeliten des lombardisch-venetianischen Königreichs, von Dr. Moses Errera", und es wäre noch hierher zu beziehen „Aus London, von Max Schlesinger". Diese Aufsätze (mit

Ausnahme des Schleſinger'ſchen, der füglich hätte wegbleiben können), bringen intereſſante Notizen über einzelne Provinzen und Gemeinden. — Zu Allgemeinem erhebt ſich der mit Fleiß und Umſicht geſchriebene Aufſatz: „Rückblicke auf das letztverfloſſene Jahr. Vom Herausgeber." Es wird hier auf die gegenwärtigen religiöſen und politiſchen Zuſtände der Juden faſt aller Länder eingegangen. — Der Aufſatz „Rückblicke auf die jüd. Literatur, insbeſondere in den letzten zwei Jahren, von Dr. B. Beer", iſt gleichſam eine allgemeine Statiſtik der jüd. Literatur und mit der am Verf. bekannten Beleſenheit geſchrieben. — „Bibliographie von G. Wolf" iſt eine Amplification des gedachten hart ihm vorangehenden Aufſatzes des Dr. Beer, und trägt das ſchon von Beer ſtark colorirte Bild mit noch ſtärkeren Farben auf. — „Ehrentafel öſterr. Juden von W." beſpricht die Verdienſte öſterr. Juden in den verſchiedenen Fächern des Staatsdienſtes, Wiſſens, Kunſt, Gewerbe, Ackerbaues ff. Zu bedauern iſt, daß dieſe an ſich erfreulichen Mittheilungen zu ſehr auch jedes kleine Verdienſt hervorheben, und dieſe „Ehrentafel" in den Augen Uebelgeſinnter leicht als „Schautafel" erſcheinen könnte. — „Die leere Tafel" enthält manches Wahre über das was uns fehlt und über die Mittel zur Abhülfe. — Mehrere belletriſtiſche Aufſätze, als Franzefuß von Kompert, Gedichte von Frankl, Sachs u. A. fügen ſich den obigen Aufſätzen an, wobei noch zu erwähnen „Bemerkungen zu Frankls Inſchriften, von S. L. Rapoport". Als Beilage folgt eine Compoſition von Sulzer. Vorangedruckt iſt dem Jahrbuche die Anſicht des im Baue begriffenen (jüd.) Tempels in der Leopoldſtadt, mit deſſen Beſchreibung dieſes treffliche Jahrbuch ſchließt.

Frankel.

Notizen.

Eine merkwürdige Stelle im Kol bo.

Das bekannte hebräiſche Werk Kol bo, welches nach den neueſten Forſchungen Ben Jakobs im achten Theile des Kerem Chemed ein früheres Werk des berühmten R. Ahron ha-Cohen aus Lünel, und ſpäter von demſelben unter dem Titel Orchoth Chajim umgearbeitet, ſein ſoll, enthält am Schluſſe des Abſchnittes, welcher von den גמטריאות handelt, folgende ſchwierige Stelle, auf welche mich Herr Roſenthal hierſelbſt aufmerkſam gemacht hat: צמח בגמטריא' מנחם והוא שמו של משיח לדעת חשבון האדם בנפשו נקוט האי כללא בידך ג"ע הכ"א זט"ו פירוש על כל היתר משלישיות תמנה ע' ועל כל היתר מחמישיות תוסיף כא' ועל היתר

משביעיות תוסיף טו׳ ומכל החשבון תקח קה׳[1]) והנותר הוא המתושב. Zum Verſtändniß dieſer Stelle iſt zuvörderſt zu bemerken, daß nach dem Worte משית ein Punkt zu ſetzen iſt, ſo daß das Folgende von dem Vorangehenden unabhängig zu erklären iſt. Der übrige Theil enthält ein nicht ganz genau angegebenes Verfahren, um zu ermitteln, welche Zahl ſich Jemand in den Sinn genommen habe. Dividirt man nämlich dieſe Zahl durch 3 und multiplicirt den Reſt mit 70, dividirt dann die gedachte Zahl nochmals durch 5 und multiplicirt dieſen Reſt mit 21 und dividirt endlich die gedachte Zahl durch 7 und multiplicirt den Reſt mit 15 und zählt dann die drei Producte zuſammen, zieht hierauf von der Geſammtſumme 105 (oder wenn dieſe mehr als 200 beträgt, 210) ab, ſo bleibt die urſprünglich gedachte Zahl. Ein Beiſpiel möge dies klar-machen. Geſetzt die gedachte Zahl wäre 6, ſo iſt $\frac{6}{3} = 2$ ohne Reſt; es braucht daher nichts mit 70 multiplicirt zu werden; $\frac{2}{5} = 1$ mit dem Reſte 1, dies mit 21 multiplicirt, gibt 21; endlich $\frac{6}{7} = 0$ mit dem Reſte 6, dieſer mit 15 multiplicirt, macht 90. Zu 90 nun 21 addirt, gibt 111 und hiervon 105 abgezogen gibt die urſprünglich gedachte Zahl 6.

Dr. M. Wiener.

---

1) So iſt richtig mit der edit. Rimini zu leſen, während die Venetianer und Fürther Ausgabe fälſchlich קפ hat.

Rede am Geburtsfeste Sr. Majestät, des Königs Friedrich Wilhelm IV. 15. October 1855*).

Hochzuverehrende Anwesende!

Zum zweitenmal begehet diese junge Anstalt die Geburtsfeier Sr. Majestät des Königs, zum zweitenmal seit der kurzen Zeit ihres Bestehens ergreift sie die hehre Veranlassung dieses Tages, um dem sie beseelenden Gefühle der Dankbarkeit gegen den König, dessen Wort die fördernde und reifende Sonne ihres Entstehens war, einen wenn auch nur schwachen Ausdruck zu geben. Im vorigen Jahre war das Gotteshaus Zeuge dieses Ergusses: ein religiöser Festtag hatte uns daselbst versammelt, und in des doppelten Festes höherer Begeisterung erhoben sich hochbeschwingt unsere Gefühle zum Throne des Königs der Könige, um uns am Lichte des Glaubens in Liebe zu König und Vaterland zu stärken, uns die Segnungen zu vergegenwärtigen, die Friedrich Wilhelm der Vierte verbreitet und für Ihn den Segen des Himmels zu erflehen. Heute begehen wir diese Feier hier, die, an welchem Orte sie mit Innigkeit vollzogen wird, der Ausdruck einer religiösen Erkenntniß ist, die in dem großen All eine höhere, die heterogensten, einander widerstrebenden und abstoßenden Elemente zu einem harmonisch sich durchdringenden Ganzen vereinigende Weltordnung wahrnimmt, und das Abbild dieser Harmonie in dem weise geordneten Staate wiederfindet, in dem die verschiedenen Sphären der Gesellschaft zu einer Einheit einigenden Staatsorganismus

*) Diese Rede wurde im Actussaale des Seminars vom Unterzeichneten in Gegenwart der Curatoren, Lehrer, Seminaristen und eines zahlreichen Publicums gesprochen. Da hier manche hochwichtige Punkte des Mosaismus berührt werden, glaubte man ihr mit Recht eine Stelle in dieser Monatsschrift einräumen zu dürfen. Frankel.

eine Manifestation des im Menschen waltenden göttlichen Geistes erblickt. Und solche Erkenntniß zu verbreiten, welche würdigere Aufgabe könnte sich diese Anstalt setzen! Als Pflegerin der Religion und deren Wissenschaft will sie in den Jünglingen die sich ihr anvertrauen jenes höhere Selbstbewußtsein wecken, das in der rastlosen Strömung der Zeit und in ihren wildflutenden, die alten Grundsäulen unterwühlenden Wogen einen Halt an dem Glauben findet, will bestärken in jenem Durchdrungensein von dem Gottesgedanken und seinem, über unser eigentlichstes Wesen und unsere Bestimmung Aufschluß gebenden, wenn auch von uns nur schwach zu erfassenden Licht, will lebendig erhalten jene Hingebung, die im Bewußtsein der Grenzen des menschlichen Forschens, das nur innerhalb des Gebietes seiner Anschauungen und der Kategorien seines Denkens sich bewegen kann, und dem für den es überragenden transcedenten Kreis die Auffassung und die Erkenntniß abgehet, freudig auf die durch die göttliche Offenbarung gewordenen Lehren, Aufschlüsse und Tröstungen hört. Wie unser Glaube Treue dem Staate, Anhänglichkeit an dessen Oberhaupt, Gehorsam gegen die Gesetze verkündet ist bekannt, und es leistet die Geschichte vieler Jahrhunderte hierfür Gewähr. Um so dunkler aber sind die Begriffe über den aus diesem Glauben häufig willkürlich construirten s. g. Gottesstaat; gestatten Sie mir in einigen, wie es die Kürze der Zeit erheischt, gedrängten Andeutungen, hierüber manches Licht zu verbreiten.

Der mosaische Staat wird von einem alten Schriftsteller — Flavius Josephus — mehr in frommem Eifer als mit genauer Abwägung des Wortes Theokratie genannt; dieser Ausdruck wurde von Vielen festgehalten und an ihn die sonderbarsten, das Wesen dieses Staates verkennenden und entstellenden Schlüsse gereihet. Theokratie ist Gottes Herrschaft, Gottes Verwaltung; ein theokratischer Staat ein Staat, der durch den Willen Gottes gesetzt, durch ihn geleitet und regiert wird. Einem solchen Staate, wurde nun gefolgert, gehet die vernunftgemäße Entwickelung ab: der Wille Gottes stehet als erste und höchste Potenz oben an und aus diesem Willen emaniren die Gesetze und Staatseinrichtungen; aber weil sie Ausfluß eines höheren uns unbegreiflichen Willens und nicht das Product der zum Bewußtsein ihrer selbst und des Rechtsbegriffes gekommenen Vernunft sind, darum kann der durch sie organi-

firte Staat nicht zu den Staaten zählen, in denen der Rechtsbegriff transparent, die verschiedenen Rechtssphären wie die verschiedenen Kreise der Gesellschaft in sich ihre Berechtigung haben, einander dem höhern Denkvermögen gemäß durchdringen und in eine das Ganze harmonisch gestaltende Spitze auslaufen. — Lassen Sie uns vorerst das Falsche dieser Grundanschauung hervorheben; wir werden dann durch einige Sätze ihre ferneren Consequenzen zu entkräften suchen.

Der Wille Gottes wird nach dieser Auffassung sehr hoch gestellt; doch weil er so hoch, weil er unerreichbar, darum gehört, wie vorgegeben wird, das von ihm Construirte nicht in den Bau und das Gefüge der aus der menschlichen Vernunft sich entwickelnden Staatsorganismen. Aber der Begriff „Wille" wurde hier unvermerkt und weil man das Auge anderswohin richtete, mit „Willkür" vermengt und hierdurch eine mit den Vernunftresultaten nicht auszugleichende Incongruenz wahrgenommen. — Wie nämlich hier der Wille Gottes, läßt die Geschichte aus der Zeit alten Tagen den Willen der Götter vernehmen: sie sprachen zum Menschen und er unterwarf sich zitternd ihrem Spruche, vor der Gewalt der Elbordj- oder Olympbewohner mußte sich der Sterbliche beugen, um Schreckliches, das, fügte er sich nicht, der Zorn der Götter über ihn verhängte, von sich abzuwenden. Sie verlangten, forderten, denn sie waren nicht frei von Bedürfnissen und verlangten um ihrerselbst willen: Selbstsucht war bei ihnen die Losung. Denn diese Gebilde des Menschen erhoben sich nicht über seine Vorstellung: er vermochte nur Menschen in erhöhetem Maßstabe, nicht eine Gottheit zu construiren, und so blieb Egoismus der leitende Gedanke seiner Götter. Er unterwirft sich ihrem Willen, für den er einen vernünftigen Grund nicht auffinden kann, das Motiv ist Furcht: die Götter haben Macht über den Menschen und vor ihr gehet sein Recht auf. Diese Unterwerfung unter den Willen der Götter erreicht ihren Culminationspunkt in dem tiefsten Rechtseingriffe, im Menschenopfer; das natürliche Recht des Individuums tritt vor dem in Willkür umwandelten Willen der Götter zurück. Daher stehen sie selbst über dem Rechtskreis: ihre Leidenschaft reißt sie zu dessen Verletzung hin, oder es findet das Unrecht ebenso seine Vertretung im Princip des Bösen, wie das Recht im Princip des Guten seinen Vorkämpfer hat. — Bedarf es erst eines tiefern Ein-

blickes in den mosaischen Staat, um dort den Gegensatz zu erkennen, leuchtet er uns nicht, wohin wir das Auge im Mosaismus richten, aufs Glänzendste entgegen? Gott ist das höchste, untheilbare, alle Eigenschaften in sich vereinigende Wesen, das keines Wesens außer ihm bedarf, in dessen Hand der Mensch nicht ein Werkzeug ist, das seinen Egoismus befriedige, sondern der sich des Menschen freuet und ihm wohl thun will. Daher ist auch das Recht das er setzt nicht ein außerordentliches, ausschließlich von seinem Willen ausgehendes; sein Wille kann nur im Recht sein letztes Motiv haben, Gott selbst ist gleichsam durch das Recht gebunden, oder fassen wir es mit einem würdigern Ausdrucke: das Recht hängt nicht als ein Aeußeres mit dem Willen Gottes zusammen, ist nicht ein zufälliges Attribut der Gottheit, sondern es ist in ihm immanent, macht sein eigentliches Wesen.

Und dem Menschen im Ebenbilde Gottes geschaffen wohnt ebenfalls das Rechtsgefühl inne: der Wille Gottes, sein Gesetz, die Rechtsvorschriften dringen es ihm nicht als ein Aeußeres, das er erst mit seinem Wesen amalgamiren soll, auf; es hat seine innere Nothwendigkeit im menschlichen Geiste und findet dort seine Berechtigung: das göttliche Gesetz will es entwickeln und zum Bewußtsein bringen. Hier ist gleichsam ein Schlagen an dem eine reiche Quelle in seinen Adern bergenden Felsen: der göttliche Stab berührt ihn und ihm entströmt frisches lebendiges Wasser. Es zeigt sich hier dasselbe Verhältniß, das bei den im Mosesthum über Gott verkündeten Wahrheiten hervortritt: sie wurden geoffenbart, und doch sind sie nicht ein Aeußeres, Aufgedrungenes; es trägt jede Brust diese Ahnung, und sie ist selbst bei dem auf der untersten Stufe der Cultur stehenden Bewohner des Feuerlandes nicht völlig erloschen. Aber das was dunkel schlummert und durch die vielfach den Menschen umdämmernden Finsternisse nicht zum hellleuchtenden Lichte hervorbrechen kann, soll geweckt werden und Leben und Klarheit erlangen.

Wie also im Gebiete des Gottesglaubens, so rief im Gebiete des Rechts die Offenbarung die Erkenntniß wach; der Mensch kam zum Bewußtsein des Rechts und er lernte, was den tiefsten Inhalt aller Rechtsbegriffe bildet, das unveräußerliche Recht des Menschen, seine Berechtigung als Individuum erkennen. Ein tieferes Eingehen in die mosaische Rechtsver-

fassung gibt nach den verschiedenen im Staate sich begegnenden Kreisen, der Person, der Familie, der Gesellschaft, hierüber Aufschluß. Stellen wir jedoch vorerst eine Wahrnehmung obenan, die den Begriff der Theokratie völlig aufhebt: eine göttliche Manifestation zur Auffindung des Rechts oder Unrechts tritt in der mosaischen Rechtsverfassung nirgends hervor. Der Staat, der die Gottheit das Urtheil fällen läßt, von ihr durch ein s. g. Gottesgericht über eine begangene That Auskunft erwartet und hiervon Bestrafung der Schuld und Anerkennung der Unschuld abhängig macht, ist seinem innersten Grundzuge nach theokratisch: das Recht tritt aus dem Kreise menschlicher Berechnung und Folgerung heraus und verbleibt in unmittelbarem Contact mit der Gottheit. Die Probe des glühenden Eisens kennt schon das griechische Alterthum; der Menu, der Gesetzgeber der Hindu, läßt durch die Wasserprobe die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussage an den Tag kommen: und wem sind die Ordalien des Mittelalters unbekannt, dem die Feuerprobe, der geweihte Bissen, die Berührung der Leiche, sogar der Zweikampf als Gottesgericht galten? Bedürfte es eines Beweises für die wahrhaft mit Schrecken erfüllende Rohheit und Geistesfinsterniß dieses Zeitalters, die sich natürlich auch auf das Religionsgebiet ergoß, oder — wie man mit Schmerz gestehen muß — vielmehr von hier, wo sie gepflegt und absichtlich gefördert wurde, ihren Ausgangspunkt nach anderen Gebieten nahm, so würde ihn der Widerspruch des Gottesgerichts des Mittelalters mit seiner Gesetzgebung in überraschender Weise darlegen. Der Auf- und Fortbau dieser Gesetzgebung wurde seinem Ursprunge und Ausführung nach als menschliches Werk anerkannt; Gewohnheitsrechte bildeten die Unterlage und sie wurden, wie geschichtlich nachgewiesen wird, von aus dem Volke erwählten Männern zu einem Ganzen verbunden: und bei dem Urtheile nach diesen menschlichen Gesetzen soll die Gottheit entscheiden! — Hingegen wäre nach dem dem mosaischen Rechtsstaate untergeschobenen Begriffe der Theokratie das Hervortreten der Ordalien in diesem Rechtsstaate ganz begründet, und es stehet sogar ihr Vermißtwerden mit dem theokratischen Staate in innerm Widerspruch. Die Gesetze sind von einem unsichtbaren allgegenwärtigen Gesetzgeber ausgegangen, der sie überwacht und nach ihnen den Staat leitet und regiert: in Fällen also, wo der Richter nicht zur Entdeckung eines verübten Verbrechens

gelangen kann, müßte dieser Gesetzgeber unmittelbar eingreifen, es aufdecken und ein höheres Anzeichen dem Richter die sprechendste Aufforderung zur Bestrafung des Verbrechens sein. Der mosaische Rechtsstaat zeigt aber das ganze Gegentheil: das Recht ist dem Menschen übergeben, er allein soll es überwachen und vollstrecken. Denn diese Gesetze sind die dem Menschen zum Bewußtsein gebrachten, in ihm verborgen liegenden Rechtsideen, die natürliche Entwickelung des Rechtsgefühls, zu der ihm durch diese Gesetze verholfen wird und die nun sein Eigenthum werden; daher keine Intervention der Gottheit; sowohl Entdeckung als Bestrafung verbleibt im Gebiete des Menschen*).

Diese Vernunftgemäßheit des Rechts, das nicht durch einen willkürlichen, sondern durch den höchsten im Inbegriff des Rechts bedingten Willen gesetzt ist, schlägt auch auf einem andern dem Vorhergehenden verwandten Gebiete durch. Der mos. Rechtsstaat kennt keine Exemtion, vor dem Gesetze findet keine Ausnahme statt. In vielen Gesetzgebungen des Alterthums, sowie in den Gesetzen des Mittelalters, deren Spuren sich noch tief bis in die letzten Jahrhunderte in der Leibeigenschaft fortzogen und in manchem Lande noch heute lebendig sind, galt vor dem Gesetze der Unterschied des Standes: das Verhältniß des Freien zum Unfreien verschaffte eine gewisse Immunität, und vorzüglich genoß hier der Priesterstand eine Art Bevorrechtung, die in der in manchen Ländern noch nicht zum völligen Abschlusse gekommenen Beanspruchung geistlicher Gerichte einen bis zu uns stark herübertönenden Nachfall findet. Im mos. Rechte ist der

*) Man hat die Probe des bittern Wassers bei der des Ehebruchs verdächtigen Frau (Num. c. 5) als eine Ordalie ansehen wollen; es wurde aber hierbei der Begriff der Ordalie ganz verkannt. Die Ordalie ist ein von der Gottheit dem menschlichen Richter gegebenes Anzeichen zur Bestrafung der Schuld; er begründet auf die Ordalie seinen Verdammungsspruch und läßt an dem aus ihr nicht unverletzt Hervorgegangenen die Strafe vollziehen. Der menschliche Richter knüpft also an das göttliche Gericht an, nimmt dessen Ausspruch zur Unterlage seines Strafurtheils. Bei der gedachten Probe des bittern Wassers hingegen tritt für den Richter Recht und Verpflichtung zur Bestrafung nicht ein; die durch Zeugen überführte Ehebrecherin wird im mos. Rechte mit dem Tode bestraft, der durch jene Probe manifestirte Ehebruch aber wird von dem menschlichen Richter nicht geahndet, die Frau erleidet keine weltliche Strafe: die Bestrafung reducirt sich blos auf den in der Schrift bezeichneten, von oben verhängten schlimmen Erfolg. Mehreres über die hier und weiter berührten Punkte vgl. meine Schrift „Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte", Einleitung.

Hoheprieſter nicht minder als der Nichtprieſter, der Vornehme nicht minder wie der Niedrigſte im Volke der ganzen Strenge des Geſetzes unterworfen. Auch ſchützt nicht, wie auf vielen anderen Gebieten wahrzunehmen, eine heilige Stätte, und nicht breitet die Gottheit über den vor dem Geſetze ſchuldig Befundenen ihre Flügel ſchirmend aus: „von meinem Altare ſollſt du ihn zur Beſtrafung wegnehmen", verkündet die Schrift. Denn das Recht in Gott immanent kann nicht mit dem im Menſchen zum Bewußtſein gekommenen Recht in Widerſpruch treten: das Recht iſt nicht willkürlich geſetzt, und kann daher nicht willkürlich aufgehoben werden.

Und wie der aus Eden hervorbrechende Strom, ergießt ſich dieſer vernunftgemäße Rechtsbegriff nach mehreren Richtungen: über die Perſon, über die Geſellſchaft in engerer Beziehung — die Familie — und über die größere, zur ſtaatlichen Gemeinſchaft ſich entwickelnde und verbindende Geſellſchaft. In der moſ. Geſetzgebung ſtehet oben an die Perſönlichkeit des Menſchen; ihrer kann er nie entäußert, er ſelbſt nie zur Sache herabgedrückt werden. Was in der Schöpfungsgeſchichte vom Menſchen ausgeſagt wird: „er iſt im Ebenbilde Gottes erſchaffen", hat nicht nur Bedeutung für die ihm verliehenen und ihn zu Gott erhebenden Geiſtesgaben, ſondern belehrt auch über das Recht des Menſchen: er beſitzt, da er in ſeinem Innern Göttliches trägt, eine Perſönlichkeit, iſt begabt mit der Würde der individuellen Selbſtſtändigkeit. Darum wird an einer andern Stelle (Geneſ. 9, 6), wo die Strafe des Mordes geſetzt iſt, hinzugefügt: „denn im Ebenbilde Gottes machte er den Menſchen". Und dieſes Recht an ſich, an ſeine Selbſtſtändigkeit durchdringt alle Schichten; ſelbſt der Sklave wird nicht zur Sache: auf ſeine Ermordung erleidet ſein Herr Todesſtrafe. Und dieſe Strafe kann nicht durch Sühne oder Reinigung abgewendet werden: das Verbrechen wird als Verletzung des über allen beſonderen Verhältniſſen ſtehenden Rechts angeſehen, es iſt ein an der Selbſtſtändigkeit des Menſchen begangenes Unrecht. Die alten Geſetzgebungen erblickten in dem Morde eigentlich nur ein Privatverbrechen, und zwar nach einer doppelten Seite: gegen den Ermordeten und gegen die Familie, der derſelbe angehörte. Nach den patriarchaliſchen Verhältniſſen bildet jede Familie einen in ſich abgeſchloſſenen kleinen Staat; durch den Mord des Einzelnen geſchiehet alſo dem

Ganzen Abbruch, wird dessen Macht verringert, die Familie erleidet durch den Ausfall eines Gliedes einen äußerlichen Verlust. In der griechischen Mythe übernehmen die unterirdischen Götter an der Stelle des Erschlagenen die Rache und verlangen die versöhnende und reinigende Sühne; aber auch der Bluträcher, gewöhnlich der nächste Anverwandte des Erschlagenen, forderte Rache, doch konnte er ein Lösegeld annehmen und es wurde hierdurch auf die Blutrache verzichtet. Dem Gerichte selbst lag übrigens nicht die Bestrafung des Mörders ab; dieser konnte sich verbannen, ehe er vor Gericht gestellt wurde. Der Mord tritt also nicht aus dem Kreise des Privatverbrechens, und der Erschlagene wird als Sache der Familie betrachtet. Dieses Privat- und Sachverhältniß tritt noch sichtbarer bei den alten Germanen hervor, wo der Mord durch das Werigeld vergütet wurde; und bemerkenswerth ist, daß auch der islamitische Gesetzgeber — vielleicht mit dem Hinblicke auf die bei seinem Volke herrschende Sitte — als Wort Gottes im Koran verkündet: „Gläubige! es ist euch verordnet die Wiedervergeltung beim Morde: Freien für Freien, Sklaven für Sklaven, Weib für Weib. Wem aber der Anverwandte vergibt, der mag gezwungen werden nach dem was recht ist, und es soll ihm eine Geldbuße nach Billigkeit aufgelegt werden. Diese Milde und Barmherzigkeit kommt von euerm Herrn". — Wie verschieden von diesen alten und jüngeren Gesetzgebungen das mos. Recht! Hier nimmt das Verbrechen des Mordes die Stelle ein, die das Rechtsprincip ihm zuweisen muß: die Vernichtung des mit Selbstständigkeit begabten und nie zur Sache herabzudrückenden Menschen. Daher tritt auch der Mord aus dem Kreise des Privatverbrechens in den Kreis des Verbrechens gegen die Gesammtheit, den Staat. Darum die Worte der Schrift: „Ihr sollet kein Lösegeld nehmen für den der des Mordes schuldig ist"; ferner „das Blut (der Mord) macht verrucht das Land, und das Land wird nicht gesühnt für das Blut das darin vergossen wurde, es sei denn durch das Blut dessen, der es vergossen".

Wie der Familie trotz mancher scheinbaren, bei genauerm Abwägen jedoch leicht schwindenden Härte der ihr gebührende rechtliche Kreis zugewiesen ist, bedarf nicht der umständlichen Ausführung: hat sich doch aus ihr das sprüchwörterlich gewordene, den Stolz der spätesten Nachkommen bezeichnende

Familienleben herausgebildet! Doch je heiliger die Familie und das Familienrecht, um so überraschender das Durchdringen des vernunftgemäßen Rechtsprincips auch in dieser Sphäre. Dem Vater gehört sein Kind: und nicht soll den elterlichen Gefühlen Gewalt angethan, nicht sollen zum vermeintlichen Wohle des Ganzen die geheiligten Rechte der Eltern geopfert, das mißgestaltete Kind wie in der lykurgischen Gesetzgebung dem Tode preisgegeben werden. Doch ist nicht minder das Recht des Vaters in Beziehung zu seinem Kinde, durch die in demselben sich manifestirende Persönlichkeit beschränkt: nicht stehet, wie es sonst in den patriarchalischen Verhältnissen hervortritt und wie es das alte römische Zwölftafelgesetz aussprach, dem Vater ein Recht über Tod und Leben seines Kindes zu. Selbst der widerspänstige Sohn, der sich vergangen und nicht auf die Ermahnung und Züchtigung seiner Eltern hört, kann nur durch den Richter die endliche Bestrafung erleiden (Deut. 21, 18).

Lassen Sie uns noch die Manifestation dieses Rechtsprincips im Staate erkennen. Die alten auf Offenbarung sich stützenden Gesetzgebungen (Menu, Zendavesta) nahmen einen Staat mit monarchischen Gesetzgebungen zur Grundlage. Denn da in ihnen als letzte Ursache das Recht in Unterwerfung unter den Willen der Gottheit liegt, vor ihr jedes Recht aufgehet, so wird diesem Begriff gemäß der je niedere Kreis von dem höhern verdrängt. Das Recht ist nicht ein in allen seinen Punkten cohärirendes organisches Ganze, eine in sich verschlungene Kette, die sich von der Hütte des Bettlers, von der persönlichen Freiheit des Individuums bis hinauf zum Throne ziehet, sondern es bildet nur einen losen Zusammenhang von verschiedenen sich abstufenden Rechten, deren Gipfel der Fürst einnimmt. Darum hier der leichte Uebergang zum despotischen Staate: vor dem Kreise des Herrschers gehet, nach dem Urtypus der Unterwerfung unter den Willen der Götter, der Rechtskreis des Individuums, des Unterthanen, auf. Anders die mosaische Staatsform: sie war ursprünglich eine republicanische. Vor Gott tritt nicht das Recht zurück, es fließt aus seinem Wesen; hier gibt es nicht Sphären von Rechten, sondern nur eine Sphäre des Rechts; darum muß auch das Recht des Einzelnen Anerkennung finden und darf nicht verdrängt werden. Und da nach dem Vorbilde der in jener frühen Zeit allgemein

geltenden patriarchalischen Verfassung, wo das Familienhaupt unbedingter Herrscher des Hauses, der einzelne hervorragende Wille leicht in Despotismus umschlagen konnte, darum sollte der mos. Staat ursprünglich nicht eine Monarchie bilden. Erst wenn das Rechtsgefühl in Jedermann zum vollkommenen Bewußtsein gelangt ist, der Fürst auf seinem erhabenen Sitze sich ebenfalls als Diener des Rechts erkennt, im Recht die leitende Norm seines Scepters und die Leuchte seines Thrones erblickt, „mögen sie sich einen König setzen und nicht soll von ihm weichen das Buch der Lehre" (Deuteron. 17, 15 ff.): das Gotteswort als Wegweiser der Wahrheit und des Rechts soll mit ihm aus- und eingehen.

Und diese Tugenden finden eine gesicherte Stätte in der Brust des Königs, dessen Geburtsfest heute dieses Land feiert. Anerkennung des Rechts als höchstes den Fürsten leitendes Gesetz war stets die Zierde des Hauses Hohenzollern: welch ein erhabenes Beispiel gab der große König, der Preußen auf den Gipfel seiner gegenwärtigen Größe erhob! Und dieses Recht wird von Friedrich Wilhelm dem Vierten mit frommem, gottergebenen Sinne überwacht; darum Ihm der Segen des heiligen Sängers: „Füge hinzu Tage zu den Tagen des Königs, seine Jahre über mehrere Geschlechter hinaus!"

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

Zweiter Artikel.

Der Schauplatz der bisherigen, Einwürfe gegen die jüd. Religion und Vertheidigung derselben zum Ziele habenden Gespräche war dem größern Theile nach Palästina; die Zeit vom 1. Jahrh. vor bis 3. Jahrh. nach der üblichen Zeitrechnung. Mit Ausnahme Justins tritt noch auf keiner Seite Fanatismus, eine gewaltmäßige, den Gegner kränkende und verletzende Rechthaberei hervor: die Besprechung bleibt in den Schranken des ruhigen Einwurfes und der besonnenen Abwehr, trägt weit fern von dem Herben der Religionsstreitigkeiten den Charakter des friedlichen Gedankenaustausches. Werfen wir auch den Blick auf ein anderes von Juden reich bevölkertes Land: auf Babylon. Auf die in ihrer Ohnmacht hinsiechende

und endlich erlöschende Seleucidendynastie hatte sich (3. Jahrh. vor der üblich. Zeitr.) als gesunder kernkräftiger Stamm das Volk der Parther gepfropft und einen großen Theil des ehemaligen persischen Reiches in Besitz genommen. Die Lage der Juden in den Euphrat- und Tigrisgegenden war unter den parthischen Königen — den Arsaciden — eine erträgliche; von Religionsverfolgung, überhaupt von Angriffen gegen Religion keine irgend nur wahrnehmbare Spur. Trug doch die Toleranz oder die Gleichgültigkeit der Arsaciden gegen jedes Glaubensbekenntniß nicht wenig zu deren Sturz bei! Der Magismus, der in Feueranbetung ausgeprägte Zenddienst war zwar in Persien stets vorherrschend; doch die Parther hatten als fremdes aus dem scythischen Norden eingewandertes Volk viele polytheistische Ansichten und Gebräuche mitgebracht, die den Magismus in seiner Ursprünglichkeit zum Theile verdrängten und ihn mit vielen fremdartigen Bestandtheilen so schwängerten, daß die strenge Scheidung des guten und bösen Princips, die Wesen und Inhalt der Lehre Zoroasters bildet, in der Naturvergötterung aufzugehen drohete. Im dritten Jahrh. nach der übl. Zeitr. stürzte Ardschir den letzten König der Arsaciden, und es beginnt mit ihm die Dynastie der Sassaniden. Ardschir hatte einen mächtigen Stützpunkt in den Magiern, den Priestern des Feuercultus; und ist auch nicht zu ermitteln, ob er auf ihre Anregung sich gegen seinen Gebieter erhob, so scheint dieses festgestellt, daß er ihrer Einwirkung den Erfolg seines Aufstandes zu verdanken hatte, und es war daher ein Act feiner Staatsklugheit, die Magier durch Wiederherstellung des alten Glaubens ganz in sein Interesse zu ziehen[1]). Die Versuche zur Purificirung des Glaubens, sowie das jetzt über ihn eifersüchtig wachende Auge der Magier mag die unter den Sassaniden sich häufig kundthuende, dem alten Parsismus unbekannte Intoleranz ins Leben gerufen haben, von der, wie aus vielen

1) Vgl. Gibbon History of the decline and fall of the Roman empire T. 1. Ch. 8. p. 273 ff. (Leipzig, 1829). — Der Zenddienst scheint sich vorzüglich im alten Iran, wo Zoroaster zuerst mit seiner Lehre aufgetreten sein soll, in seiner Ursprünglichkeit erhalten zu haben. An der Spitze der in diesen Gegenden gesammelten Schaaren erhob sich Ardschir gegen den letzten Arsaciden; und da diese Gegenden am Chabar liegen, daher die Benennung für diese Schaaren חברים, Chabarim (Guebern), wie dann überhaupt die Neuperser genannt wurden. Vgl. 1. Jahrg. S. 471. 472.

Stellen des babyl. Talmuds zu ersehen, auch die Juden so sehr litten, daß mancher Lehrer selbst die den Juden abholde römische Herrschaft erträglicher fand[2]). — Aus dieser Periode datirt ein Religionsgespräch zwischen einem Magier und dem talm. Lehrer Ememar[3]). Der Magier sagte zu ihm: „Dein oberer Theil (der Obertheil des Menschen) gehört dem Ormuz, der untere Theil dem Ahriman an". Er wollte nämlich aus dem Baue des Menschen das allgemeine Vorhandensein zweier Principe beweisen, des Guten, dessen Repräsentant Ormuz, und des Bösen, dessen Repräsentant Ahriman. Jener, auf diese Beweisführung eingehend, erwiderte: „Da würde doch nicht Ahriman den Abzug durch seinen Theil gestatten!" — Die hierauf eintretende an Verfolgungen reiche Zeit des Jesdegerd II. und dessen Sohnes Firuz ließ Religionsgespräche nicht aufkommen: wo die Religion verfolgt wird, wird nicht über sie disputirt; und da bald hierauf der Abschluß des Talmuds erfolgte, so ist ein sonstiges Religionsgespräch zwischen Persern und Juden nicht aufbewahrt. — Zu bemerken ist noch, daß unter dieser Dynastie der Manichäismus in Persien entstand. Stifter war Mani (3. Jahrh.); seine Lehre vereinigte Christenthum und Zend. Die Grundlage dieser Lehre bildet die Annahme zweier Reiche, des Lichts und der Finsterniß; diese Materien hatten sich aber vermischt und aus der Vermischung ließ Gott die Welt bilden. Die Lichtmaterie soll wieder ausgeschieden werden und die Rückkehr zu ihr leiten zwei Lichtnaturen, Jesus und der heilige Geist. Mani selbst ist der größte Apostel, der Paraklet[4]). In ethischer Hinsicht wird dieser Secte ungemein Schlimmes nachgesagt; und es soll sogar von ihren Priestern die zügelloseste Unkeuschheit gefördert worden sein[5]). Die im Talmud häufig vorkommende Benennung „Min" (מין) ist nach Einigen die Bezeichnung für Glieder dieser Secte, die auch unter den persischen Juden manche Anhänger gefunden hatte[6]).

2) Vgl. Jebamot 63b. Gittin 17a und sonst.

3) Lebte unter dem von 400—421 regierenden Jesdegerd I. Vgl. Rapoport Erech Millin p. 35 ff.

4) Vgl. Gieseler Kirchengeschichte Band 1. S. 245 ff. (Dritte Auflage.)

5) Vgl. die das. S. 416 Anmerkung e angeführte Stelle.

6) Vergl. das bei R. J. Kara Eben Haëser c. 4 angeführte Responsum des im 7. Jahrh. lebenden R. Natronaï Gaon, wo derselbe den unkeuschen Wandel der zu diesen Sectirern, die er מאירים nennt, sich haltenden Juden

Da nun die im Talmud vorkommenden Religionsgespräche gewöhnlich mit „ein Min sagte zu ff." (אמר ליה ההוא מינאה) beginnen, so könnte dieses zu der Meinung Veranlassung geben, es haben viele Religionsgespräche zwischen Juden und Manichäern stattgefunden. Es wurde aber schon früher bemerkt[7]), מין sei größtentheils eine spätere aus Rücksichten gebotene Umschreibung.

(Fortsetzung folgt.)

Aus dem Orient.

Der Redaction ging folgendes Schreiben eines glaubwürdigen Mannes zu, welches über die neulichen Vorgänge zu Jerusalem, die der Correspondent der Augsburger A. Z. in gehässiger Weise ausbeutet, geeigneten Aufschluß gibt.

* * *

Jerusalem im September 5615.

Geehrtester Herr!

Ich habe mit einem Schreiben an Sie bis jetzt gewartet, um in den Stand gesetzt zu werden, Ihnen Ausführliches über das Wirken des edlen Sir Moses Montefiore in der heiligen Stadt mittheilen zu können. Sie müssen jedoch nicht erwarten, daß ich Ihnen alle Details seiner ununterbrochenen Thätigkeit oder seiner unbegreiflich großen Aufopferung, die Jedermann an ihm bewundert, geben werde; dazu würde der Raum dieses Blattes zu beschränkt sein, ich müßte ihnen eine ganze Brochüre senden.

Die heilige Mission dieses großen Mannes in Israel wird von allen Sachverständigen hier als eine vollkommen gelungene und höchst gesegnete anerkannt. Es sind jetzt mehrere Hundert Israeliten in Palästina mit dem Ackerbau beschäftigt, und der beste Schutz ist ihnen von Seiten der Regierung sowohl als von Seiten der verschiedenen Ortsbeamten vollkommen gesichert. — Es ist eine Mädchenschule in

beschreibt. Die Klage beziehet sich auf das irreligiöse Eingehen und Auflösen der Ehe; von Ehegemeinschaft, wie sie dieser Secte von Vielen untergeschoben wurde, wird nichts erwähnt, und dieses Stillschweigen ist bedeutungsvoll, da R. Natronai den schweren Vorwurf מחלפין נשותיהן ח בח nicht zurückgehalten und nicht blos ואין מתבין כתובות ולא גיטין וכו' vorgebracht haben würde.

7) Vgl. oben S. 214 Anmerk. 8.

Jerusalem eröffnet, deren Einrichtung einer ähnlichen Anstalt in Paris Ehre machen würde. Der Grundstein zu dem Baue eines Hospitals ist gelegt und zwar auf einem Platze, der groß genug ist, zugleich viele Israeliten mit dem Ackerbau zu beschäftigen. — Die Bücher aller Wohlthätigkeitsanstalten, die er ins Leben gerufen hat, sind genau eingerichtet und nach der strengsten Ordnung regulirt. In Jaffa hat er einen herrlichen Garten und mehrere Felder gekauft, wo mehrere Israeliten bereits schon mit dem Ackerbau beschäftigt sind, um mehreren unserer Glaubensgenossen einen Nahrungszweig zu sichern. — Bei der Errichtung des Schulhauses sind nicht weniger als 35 jüdische Handwerker beschäftigt worden, und jetzt bei dem Baue der Mauer um den großen Platz für das Hospital werden einige Israeliten ihren täglichen Unterhalt verdienen.

Der 18. Elul (31. August) war diesmal ein großer, freudenvoller Tag für uns. Des Morgens fand die Einweihung der Mädchenschule statt. Die Ausführung des feierlichen Actes wurde dem Herrn Doctor Loewe übertragen. Nachdem sich 84 Schülerinnen mit ihren Lehrerinnen, alle Aufseher, Beamte und mehrere Gäste in dem Schulhause, welches eines der schönsten im jüdischen Stadtviertel ist, eingefunden hatten, bestieg er den Katheder, sprach ein feierliches hebräisches Gebet und hielt eine Rede in spanischer Sprache, in welcher er den Anwesenden den segenreichen Erfolg, den man von solch einem Institute zu erwarten hat, deutlich auseinander setzte, und ermahnte die Schülerinnen, in allen ihren Handlungen dem edlen Beispiele der gottesfürchtigen Jehudith zu folgen. Zum Schlusse folgte ein Gebet für Sir Moses und Lady Montefiore, worauf die ganze Versammlung ein herzliches Amen sprach. Erfrischungen aller Art wurden nun herumgereicht, die Mädchen, von denen viele den angesehensten portugiesischen Familien angehören, wurden paarweise dem Wohlthäter Israels und seiner frommen Gattin vorgestellt, und alle Anwesenden schienen von den glücklichen Stunden, die sie dort verbracht haben, begeistert gewesen zu sein. —

Nachmittags wurde der Grundstein des Hospitals gelegt. Tausende der Einwohner aller Confessionen waren auf dem Platze schon seit mehreren Stunden versammelt; und welch ein Gefühl den Israeliten bei dieser Gelegenheit belebte, läßt sich in der That nicht beschreiben. Dr. Löwe eröffnete die Feier ebenfalls mit einem hebräischen Gebete und dazu passenden Psalmen, und hielt dann eine Rede vor dieser zahlreichen Versammlung, in welcher er die Nothwendigkeit eines jüdischen Hospitals in der heiligen Stadt, das hohe Verdienst der edlen

Stifter desselben und das Dankgefühl, das uns gegen den Höchsten beseelen soll, der uns den glücklichen Tag, wo unsere sehnlichsten Wünsche in Erfüllung gehen, hatte erleben lassen, genau und eindrucksvoll schilderte. Ein freudiges Hallelujah wurde nun angestimmt und unter Musik und Gesang begaben sich Alle erst spät gegen Abend nach Hause.

Die Eröffnung einer Mädchenschule in Jerusalem, und zwar in einem schönen Hause, mit schönen Bänken, Schultischen, großen Tafeln, Wandfibeln und erhöheten Pulten für die Lehrerinnen ausgestattet, hatte einigen unserer Glaubensgenossen die Furcht eingejagt, man könnte mit der modernen Einrichtung auch die aus einem modernen Judenthume entliehenen Principe hierher verpflanzen; sie liefen daher in ihrem frommen Eifer in eine Synagoge, um den Begründer מחרים zu sein (über ihn den Bann auszusprechen). Die Vorsteher derselben, an deren Spitze der würdige und gelehrte Rabbi Jesaja Berdaki steht, haben aber sogleich ihre Mißbilligung darüber ausgesprochen und ihnen die Versicherung gegeben, daß in einem Institute, dessen Begründer so viele Opfer unserer heiligen Religion gebracht hat, solche Principe, wie sie glauben, gewiß nicht aufgenommen werden. Die guten Leute gingen auch ruhig nach Hause und kein Wort wurde mehr darüber gesprochen. Dr. Löwe zeigte ihnen auch in dem Buche, wo das Schulreglement eingetragen worden ist, die eigentliche Benennung dieser Anstalt, sie lautet: בית הספר ללמד את בנות א"חב"י היושבים ב"אה"ק להתפלל מתוך הספר ולדעת אלקי אבותינו בלב ונפש (Lehrhaus, in welchem die Töchter unserer isr. Brüder, die im heiligen Lande wohnen, zu beten im Gebetbuche und den Gott unserer Väter mit Herz und Seele zu erkennen belehrt werden sollen) und sie waren vollkommen zufrieden. Sir Moses ließ für sie bei dem Morgengebete, als einen Beweis seiner Anerkennung ihres religiösen Eifers, einen מי שבירך machen und spendete reichlich für die Armen, ließ ihnen auch die Versicherung geben, daß er sie deßhalb mehr liebe und hochschätze. Wären diese Herren selbst zu ihm gekommen, er würde ihnen gewiß ein ansehnliches Geschenk gemacht haben. Sir Moses vertheilte diesmal bei seinem Aufenthalte in Jerusalem kein Geld, gab den Armen vielmehr deutlich zu verstehen, daß er etwas Besseres als Almosen geben für sie zu thun gedenke (worüber auch Manche ihre Unzufriedenheit und zwar wegen der drückenden Armuth ausgesprochen); er ermangelte aber dennoch nicht, vor seiner Abreise, angeregt durch seine unbegrenzte Wohlthätigkeitsliebe, aller Armen mit einer anständigen Gabe zu gedenken. Wie Sir Moses und Lady Montefiore von Seiten aller Autoritäten aufgenommen worden sind, haben bereits die Zeitungen

berichtet, ich meinerseits kann nur sagen: אשרי עין ראתה כל אלה (wohl dem Auge, das dieses Alles sah).

Mein innigstes Gebet schließt sich dem so vieler Tausende an, daß der Allmächtige ihm und seiner würdigen edlen Gemahlin noch viele, viele Jahre der vollkommenen Gesundheit ertheilen möge, damit sie noch lange die Stütze und Zierde Israels bleiben. — Ich habe die Ehre u. s. w.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Verschiedene Theorien über das Wesen der Seele bei einigen arabisch-jüdischen Religionsphilosophen.

Eine kulturgeschichtliche Skizze von A. Schmiedl, Rabbiner zu Proßnitz.

(Schluß.)

III.

Nicht lange nach Ibn G'ebirol tauchte an dem Himmel Spaniens abermals ein glänzender Stern auf, dessen klares und strahlendes Licht bis auf die neueste Zeit herab freudig begrüßt wird. Jehuda ha-Levi ben Samuel, arabisch Abu l-Haſſan (geb. zu Kastilien um 1085), ist der Name dieses Sternes erster Größe. Ebenso wie sein Vorgänger Ibn G'ebirol war auch Jehuda gleich gefeiert in der poetischen Literatur, wie auf den ernsten Gebieten der Philosophie und der Glaubenswissenschaft. Sein ursprünglich arabisch geschriebenes Werk Kusari, das von Jehuda Ibn Tibbon und von Jehuda b. Isak ben Kardinal in das Hebräische, aus dem Hebräischen von Abendana ins Spanische, von Buxtorf ins Lateinische und von Kassel ins Deutsche übertragen wurde, handelt auch über die Seele in mehrern Kapiteln des Buches.

Was ist die Seele? Darauf antwortet unser Autor: Die Seele ist das Princip der Bewegung und Empfindung. Und schon aus dieser Definition wird ersichtlich, daß nicht nur der Mensch, sondern Alles was sich bewegt und empfindet, im Besitze einer Seele ist. Nun aber bewegt sich die Pflanze auch, denn alles Wachsthum ist Bewegung (vgl. Ikkarim IV, 30. More II. Prämisse 4); die Pflanze hat daher ebenfalls eine Seele, die vegetative Seele. Nun aber gar das Thier, das bewegt sich nicht nur pflanzenartig, sondern nach Willkür und besitzt noch überdies Empfindung; das Thier hat daher ebenso eine Seele, als Princip der Vegetation und der Empfindung in Einem:

die animalische Seele. Im Menschen endlich gesellt sich zu den beiden noch ein drittes, nämlich Vernunft; der Mensch besitzt also eine Seele, aus der alle drei Wirkungen fließen: die rationelle Seele[1]).

Jehuda Halewi hat aber noch eine andere Definition der Seele, zu deren gehörigem Verständniß es jedoch nöthig ist, den Begriff Form nach aristotelischer Auffassung fest zu bestimmen, da dies überhaupt ein Angelpunkt der aristotelisch-arabischen Philosophie ist.

Form, im philosophischen Sprachgebrauche, ist nicht die Bezeichnung für die äußere Gestalt, sondern für die innere charakteristische Wesenheit eines Dinges (vgl. יסודי התורה IV, § 8 über den Unterschied zwischen צורה und תואר). So ist z. B. die vegetative Kraft die Form, das ist die Wesenheit der Pflanze; und eine abgepflückte Blume, obschon sie noch ganz die Gestalt, den Farbenglanz und den Duft einer Blume behalten hat, dieweil ihr aber die vegetative Kraft, also die innere Wesenheit derselben, verloren gegangen, darum ist sie mehr keine Blume der Form nach. Im Thiere ist es ebenso die animalische Kraft, was Aristoteles die Form nennt. Die Materie ist ihm blos ein der Möglichkeit (בכח, der Anlage, dem Vermögen) nach Seiendes, während die Form die Möglichkeit zur Wirklichkeit (לפועל) bringt. Die Form ist daher die Vollendung (Entelechie, perfectio, שלימות) der Materie. —

Um die charakteristische Wesenheit eines Dinges zu bezeichnen, haben wir demnach drei Ausdrücke: Seele, Form und Vollendung. Aristoteles definirt daher die Seele mit folgenden Worten: „Die Seele ist die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat" (de anima II, 1). Und Jehuda Halevi gibt die wörtliche Uebersetzung dieser aristotelischen Definition: הנפש שלמות ראשון לגשם טבעי כלי בעל חיות בכח[2]).

Die Immaterialität der Seele wird durch vier Argumente erwiesen.

1) Durch die Einheit und Untheilbarkeit der Seele. Alles Körperliche, sowie das Accidentielle des Körpers ist theilbar; Gestalt, Ge-

1) Die rationelle Seele wird in den arabischen Schulen die sprechende (נפש המדברת, אלנפס אלנאטקה) genannt, weil jedes Sprechen ein Denken voraussetzt. Denken und Sprechen wird aus eben dem Grunde in vielen Sprachen durch einen und denselben Ausdruck bezeichnet. Nach Ikkarim III, 5 werden auch die Himmelssphären, als mit Intelligenz begabte Wesen, מדברים genannt.

2) Die Erörterung, warum die Seele die „erste Vollendung" heißt, haben wir, als den Artikel gar zu sehr in die Länge dehnend, hier weggelassen. Eine populäre Darstellung dieses Gegenstandes s. Ikkarim III, 2.

ruch, Geschmack u. dgl. lassen sich mit ihrem Subjekte theilen, was aber bei den Denkformen nicht möglich ist (vgl. auch More III Präm. 11). Ein in zwei getheilter Körper ist nur ein halber Körper, aber kein halber Mensch.

2) Wäre die Seele eine körperliche Kraft, dann müßte sie ganz dieselbe Natur wie die übrigen Körperkräfte haben. Dem ist aber nicht so: Die Sinne nämlich werden durch die Aufnahme überaus starker Eindrücke geschwächt, oder gar ganz zerstört; so das Auge durch einen sehr blendenden Strahl. Die Seele hingegen, die stärkt sich im Gegentheil durch die Aufnahme von sehr hohen und erhabenen Erkenntnissen. (Ikkarim IV, 30 hat denselben Beweis, und zwar wörtlich so formulirt, wie bei Aristoteles l. c. III, 5. Dagegen findet Maimuni zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung die strengste Analogie, More I, 32; und ist dies eine Consequenz seiner im Verlaufe dieser Abhandlung zu entwickelnden Seelentheorie. (Vgl. die richtige Bemerkung Fürstenthals, das. S. 29, Nr. 11.)

3) Greift das Alter nur den Körper an, nicht aber die Seele. Im Gegentheil wachsen und dehnen sich die Schwingen der Psyche da, wo die Schwungkraft des Leibes bereits bedeutend geschwächt ward. Nach dem 50. Jahre nimmt die Seele an Gediegenheit zu, während der Körper abnimmt. — (S. Arist. l. c. I, 5). Endlich

4) findet noch ein höchst wesentlicher Unterschied zwischen den materiellen Kräften der Wahrnehmung und der wahrnehmenden Seele statt. Denn die Thätigkeit der Sinne ist eine endliche, beschränkte, während die der Seele eine unbegrenzte ist. Die Sinne können nur das Specielle wahrnehmen (wie die Accidenzen, More I, 4), nicht aber das Allgemeine, was immer auf gleiche Weise sich verhält, wie die mathematischen Gesetze, die gleichbleibenden Formbestimmungen, die abstrakten Begriffe; während hingegen die Vernunft die einzelnen Vorstellungen in die Einheit des Begriffes verknüpft, und das Allgemeine daraus ableitet. (Vgl. יסודי התורה IV, § 7. More I, 73, III, 16.)

Ist nun demnach die Unkörperlichkeit der Seele erwiesen, so ist es mit Einem auch ihre Unsterblichkeit (עמידת הנפש אחר כלות הגוף Kusari III, 43). Und zwar ist diese Unsterblichkeit eine persönliche, individuelle, nicht aber ein Aufgehen in den allgemeinen Weltverstand (שכל הכללי), wie viele arabische Schulen nach Vorgang des Stagiriten gelehrt[3]). Sie behaupteten nämlich, die Seele des

3) Es war auch eine von den spitzfindigen Fragen der alten Philosophie: Da bei den aus ihren Körpern scheidenden Seelen weder ein räumlicher noch

Denkers, in Folge seiner spekulativen Forschungen, identifizire sich mit dem allgemeinen (oder thätigen) Verstand, werde ganz eins mit ihm (id. I, 1. IV, 13), wodurch sie ganz natürlich der Macht des Todes entgehet. Jehuda Halewi tritt dieser Lehre entschieden entgegen. „Aller Vernunft widerspricht die Behauptung, daß der Mensch naturgemäß der Vernichtung anheimfalle, mit Körper und mit Seele verloren gehe, und nur die Philosophen durch ihre Erkenntniß diesem Schicksale entgehen" (I, 110).

Obschon die Seele eine einfache, untheilbare Substanz ist, so sind doch ihre Kräfte mannigfach. Sowie alle arabische und jüdische Aristoteliker, nach Vorgang ihres griechischen Meisters, fünf Seelenkräfte zählten, ebenso auch unser Autor. Nur herrschte unter den verschiedenen Schulen große Divergenz über die einzelnen, zu dieser Fünfzahl gehörigen Kräfte. (Vgl. Philippson, Predigt- u. Schul-Magazin. Leipzig 1854. S. 438.) Unser Autor eignet der animalischen Seele folgende fünf Kräfte zu:

1) Das Gemeingefühl (הרגשה המשותפת, arabisch אלחס אלמשתרך, bei Arist. αἰσθητήριον κοινόν), das die einzelnen Anschauungen der fünf Sinne conzentrirt.
2) Die Erinnerungskraft.
3) Die Vorstelluugskraft.
4) Die Beurtheilungskraft, und endlich
5) Die bewegende, und zwar (zum Unterschiede von der vegetativen Bewegung = dem Wachsthum) die mit Bewußtsein und Willkür sich bewegende Kraft.

Diesen verschiedenen Seelenkräften werden auch verschiedene Sitze (besser Organe) angewiesen; doch abweichend von Aristoteles, nach welchem das Herz als Mittelpunkt der psychischen Kräfte genannt wurde, ist seit Ibn Sina (im 6. Buche seiner Physik) der Sitz derselben in das Gehirn verlegt worden. Und zwar befindet sich das Gemeingefühl im vordern Theile desselben, die vorstellende Kraft im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile, und die Urtheilskraft im ganzen Gehirn.

Das alte Problem von dem Zusammenhange zwischen Körper und

---

sonstiger Unterschied mehr stattfindet, wie sollte also da noch an eine Mehrheit zu denken sein, da sie vielmehr alle zusammen nun in eine Einheit zusammenschmelzen müßten. Die Platoniker nahmen daher ein Aufgehen aller individuellen Seelen in die eine Weltseele an, die Aristoteliker ein Aufgehen in den allgemeinen Weltverstand. — Die Lösung dieser Frage findet sich bei Maimuni יסודי התורה II, 5, More I, 79 הדרך השביעי. Das. II Einleitung Präm. 16.

Seele (commercium animi et corporis) — wie können nämlich zwei solch heterogene Elemente mit einander sich verbinden und in harmonischer Wechselwirkung zu einander stehen — sucht auch unser Autor zu erklären (II, 26). Zwischen Körper und Seele befindet sich ein Mittelding, „der warme Lebensgeist" (רוח חם טבעי); dieser ist halb leiblicher Natur, so daß der Körper ihm zum Träger dient, und halb geistiger Natur, so daß die Seele mit ihm sich verbinden kann.

IV.

Obschon das Werk des Rabbi Jehuda Halewi zu den tiefsinnigsten und gründlichsten Schriften gehört, die die damalige Literatur aufzuweisen hat, und auch wirklich eines so hohen Ansehens sich erfreuete, daß die Rabbinen ihre Schüler zu dem Studium desselben mit den Worten anfeuerten: „Hüthe dich den Levi zu verlassen"; so scheint doch dasselbe anfangs nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. Denn so kennt der als Geschichtsschreiber und Philosoph berühmte Abraham ben David (geb. im Jahre 1110, Verf. des ספר הקבלה) unsern Kusari noch gar nicht. Um 1160 schrieb Rabbi Abraham ein religiös-philosophisches Werk, unter dem Titel אמונה רמה (אלעקידה); in der Einleitung klagt er darüber, daß außer Saadja und Ibn G'ebirol kein einziger jüdischer Denker die Ausgleichung der Philosophie mit dem Glauben versucht hätte; woraus also ersichtlich wird, daß ihm der Kusari des Jehuda Halevi unbekannt gewesen sein muß.

Rabbi Abraham ben David ist der Erste unter den jüdisch-arabischen Philosophen, der sich gegen die Lehre von dem Früherſein der Seele vor dem Körper ausgesprochen (ebenso wie Alfarabi — Schmölder's Documenta philosophiae Arabum p. 33 — ולא יתן וגוד אלנפס קבל אלבדן כמא יקול אפלאטן — und nach Palquera's More ha-More p. 40 auch Ibn Sina), und dagegen ihr mit dem Körper gleichzeitiges Entstehen (Coëxistenz) behauptete. — Mit Saadja jedoch übereinstimmend, erhebt er sich entschieden gegen die Seelenwanderung. Er geht dabei von einer Prämisse des Aristoteles aus. Dieser nämlich nimmt es für etwas Unumstößliches an, daß die Seele nicht mit jedem beliebigen Körper sich verbinden könne; sondern jede Seele benöthigt eines ihrer eigenthümlichen psychischen Beschaffenheit ganz angemessenen Körpers. Sowie nämlich jeder Künstler eines seiner Kunst eigenthümlich entsprechenden Instrumentes bedarf, der Baumeister nicht mit einer Flöte bauen, und der Musiker nicht mit einer Kelle musiciren könnte, so hat auch jede Seele eines eigenthümlich konstruirten Körpers nöthig. — .... δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ

μορφήν. Παραπλήσιον δὲ λέγουσιν, ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι — δεῖ γὰρ τὸν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. (de anima I, 3. ibid. II, 2.)

Auf diese Prämisse gestützt, argumentirt nun Abraham folgender Weise: Hat der Mensch die seiner körperlichen Beschaffenheit angemessene Seele, die mit dem Körper zugleich geschaffen wurde, und überdies noch eine, aus einem andern Körper geschiedene Seele, dann hätte er zwei Seelen, was aber durchaus nicht anzunehmen ist. Hat er aber nur die in einem andern Körper früher gewesene Seele, so wird nach obiger Prämisse ihm diese nicht eher entsprechen, als bis auch seine körperliche Vermischung sich ihr assimilirt haben wird. Im letztern Falle aber könnte nicht mehr von einer Seelenwanderung gesprochen werden, daß nämlich eine Seele aus A in B übergegangen ist; sondern man müßte nur annehmen, daß A in seinem ganzen Wesen, psychisch und physisch, wieder erscheint, und den Sinnen wieder sichtbar wird, nachdem er ihnen bereits entzogen war, was aber wieder nicht angenommen werden kann[4]).

Für die Substanzialität und Immaterialität der Seele werden verschiedene Gründe angeführt. Ihre Unsterblichkeit wird durch Folgendes erwiesen. Stellen wir einmal folgenden Syllogismus auf: „Die Seele geht mit dem Körper unter; was mit etwas Anderem untergeht, muß mit demselben nothwendig im Zusammenhange stehen: also steht die Seele mit dem Körper im Zusammenhange". — Dieser Schlußsatz aber ist falsch, indem die Immaterialität und ebenso die Unabhängigkeit der Seele von dem Körper durch Argumente erwiesen ist; es muß also auch einer der Vordersätze falsch sein. Der zweite Vordersatz jedoch ist wahr, folglich ist der erste falsch. — Das Verhältniß zwischen Seele und Körper muß nur demjenigen zwischen Vater und Sohn verglichen werden. Das Aufhören des Einen zieht nicht nothwendig das Aufhören des Andern nach sich; sondern nur die Beziehung, in der sie zu einander stehen, hat mit dem Aufhören des Einen von ihnen ein Ende. —

---

4) Ein Zeitgenosse des Abr. ben David, der berühmte Reisebeschreiber Benjamin von Tudela, spricht von der Seelenwanderung als einem in Israel ganz ungekannten, höchst sonderbaren Aberwitz, den er nur bei den Drusen angetroffen. ואמונתם היא שאומרים ... וקרוב מהם אומה אחת נקראת הדרזיאין שהנפש בעת יציאתה מן הגוף של אדם טוב תבנם בגוף ילד קטן ... זה דרכם בכל למו. — Eine ausführliche Widerlegung der Seelenwanderung hat auch R. Jedaja ha-Panini in seinem berühmten Vertheidigungsschreiben (השובות הרש"בא) Wien 1812, p. 564).

Wir sahen bereits früher, nämlich bei der Lehre der Coëxistenz, unsern Abraham ben David dem Alfarabi nachfolgen; wir führen hier nun wieder einen Fall an, wo Abraham in den Fußstapfen dieses arabischen Aristotelikers ging. Doch zuvor eine kurze Bemerkung. Die jüdischen Philosophen jener Zeit unterschieden alle in dem Verstande zwei Abstufungen, nämlich den שכל בכח und den שכל בפועל (auch שכל היולי und שכל הנקנה genannt). Herr Scheyer (Psych. d. Maim. S. 71) wundert sich daher über Isaak Arama, der von drei Stufen des Verstandes spricht אמנם הסכמנו עם המתפלספים מחכמי אומתינו כשהניחו במהות הנפש ג' מדרגות . . . (Akeda porta 6). Es ist zwar Hrn. Scheyer bekannt, daß Alfarabi drei Gradationen des Verstandes annimmt, denn Seite 91 citirt er (aus Schmölder's Documenta etc. p. 33 cap. 21) folgende Lehre des Alfarabi: ולהדא אל עקל מראתב יכון, מרה היולאניא ומרה עקלא באל מלכה ומרה עקלא מסתפאד — ולזה השכל מדרגות יהיה, פעם היולאני ופעם שכל בקנין ופעם שכל נקנה. — Da aber Akeda von jüdischen Philosophen spricht, so weiß Herr Scheyer nicht, wer denn diese jüdischen Philosophen waren, die diese Trilogie angenommen. — Indessen ist es aber hier wieder Abr. ben David, der dem Alfarabi nachgeht, und also ebenso drei Gradationen des Verstandes annimmt; und zwar 1) den שכל בכח, 2) den שכל בפעל (dies ist der Verstand, der bereits zur Kenntniß der Axiomata gelangt ist, also analog dem שכל באל מלכה des Alfarabi), und endlich 3) den שכל נקנה, das ist der Verstand, der bereits die Fertigkeit besitzt Schlüsse zu machen, das Unrichtige als solches zu erkennen u. s. w. — Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß Isaak Arama, der unsern Abr. ben David und sein Emuna ramah kennt, indem er dasselbe (Akeda ed. Preßburg 1849, p. 14a) citirt, diesen unsern Autor im Sinne hat, da wo er von den 3 Gradationen des Verstandes spricht. — Wir bemerken hier noch gelegentlich, daß in dem Buche רוח חן (ed. Brünn 1796. S. 7b), welches angeblich den Jehuda Ibn Tibbon zum Verfasser hat, in dem theoretischen Verstande vier Gradationen unterschieden werden.

V.

Der größte Verehrer des Stagiriten, sowie überhaupt der größte und fruchtbarste Denker in der arabisch-jüdischen Periode, war aber unstreitig Rabbi Moses ben Maimun (geb. zu Kordova am 13. März 1135, gest. zu Kairo am 13. December 1204)[5]. So tief hat sich

5) In einer Zuschrift an die חכמי לוניל erwähnt Maimuni einer Monographie über Tephillin, verfaßt von „Rabbi Moses ben Maimun aus

Niemand in die ariſtoteliſchen Philoſopheme hineingelebt, und auch Niemand ſolch ſcharfſinnige Anwendung von dieſen Philoſophemen auf jüdiſche Theologie zu machen gewußt, als der unſterbliche Verfaſſer des „More", dieſes tiefſinnigen Werkes, „durch deſſen Studium die größten Geiſter unter den neuern Juden, Spinoza, Mendelsſohn, Salomon Maimon und viele Andere in das Heiligthum der Philoſophie eingeführt wurden" (Munk). Wie man einſt von Philo, dem geiſtreichen jüdiſchen Platoniker ſagte: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλονίζει, „entweder Philo ahmt den Plato nach, oder Plato den Philo", um die innige Anſchmiegung der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophen an die platoniſchen Anſchauungen, und die höchſt originelle Anwendung, die er von denſelben zu machen verſtand, ganz lebendig zu bezeichnen: ſo könnte man ein Aehnliches von Maimonides im Verhältniß zu dem großen Schüler des Plato, Ariſtoteles aus Stagira, ſagen. Es iſt bekannt, daß Ariſtoteles der Führer der ganzen arabiſchen Philoſophie wurde. Die jüdiſchen Schriftſteller nannten ihn, ebenſo wie ihre muhammedaniſchen Zeitgenoſſen, geradhin den „Weiſen" (החכם) oder den „Philoſophen" (הפילוסוף)[6]. Die außerordentliche Verehrung von jüdiſcher Seite gegen dieſen griechiſchen Geiſtesheros ging ſo weit, daß ſogar eine Sage auftauchte, nach der Ariſtoteles zum Judenthume übergetreten ſein ſoll[7]. Bekannt iſt es auch, daß man die beſſere lateiniſche Verſion

---

Kordova". — Wer war dieſer Letztere? Vgl. hierüber Keſſef Miſchne hilchot Tephilin III. § 5. —

6) Das griechiſche Wort „Philoſoph" erlangte ſehr frühe ſein Bürgerrecht in der Sprache der jüdiſchen Denker. Schon der Talmud verlieh ihm das Incolat (ſ. Sal. 116a. Aboda Sara 54b. Derech erez. c. III). Der Wortbedeutung nach heißt daſſelbe bekanntlich „Freund der Weisheit"; die Toſafot zu Sabbat l. c. überſetzen es daher ganz richtig in חיד חכמה, während es im Aruch durch חוזה בכוכבים wiedergegeben wird. Pythagoras ſoll der Erſte geweſen ſein, welcher ſtatt des Namens eines Weiſen ſich lieber den beſcheidenern Titel eines Freundes der Weisheit beigelegt hat, ähnlich wie ſich der jüdiſche Gelehrte nicht חכם, ſondern תלמיד חכם nannte. —

7) V. שלשלת הקבלה p. 83. — Rabbi Salomo Luria klagt gegen Rabbi Moſes Iſſerles darüber, daß er in den Andachtsbüchern vieler Talmudſcholaren ein „Gebet des Ariſtoteles" eingezeichnet gefunden (תשובות ר"מא ed. Krakau p. 10b) ועתה אני הגבר ראיתי כתוב בתפלות ובסידורי הבחורים רשום בהן תפלת אריסטו. Was mochte dies wohl für ein Gebet geweſen ſein, das Rabbi Salomo geſehen haben will? Man vergl. die in vielen Beziehungen intereſſante Rückantwort des R. Moſ. Iſſerles (daſ. S. 12 ff.), wo er über den fraglichen Gegenſtand Folgendes ſchreibt: ומה שכתב אדוני שמזה נמשך שמקצת בחורים מתפללים בתפלת אריסטו אומר חס לי ולזרעא דאבא לראות כזה ולא למחות ..... אבל אנכי מימי לא ראיתי ולא שמעתי עד כה. ולולי פי המדבר אדוני אלי לא האמנתי ... Vielleicht dürfte

des Ariſtoteles, welche der Erzbiſchof Raimund von Toledo zwiſchen 1130—1150 veranſtaltete, einem Juden Namens Avendeath (Johannes hispanensis) verdankt. Mit welcher Verehrung Maimuni an den Stagiriten hing, bezeugt unter Anderm eine Stelle in den Iggerot (p. 13. ed. Brünn). Aber trotzdem würde man ſehr irren, wollte man (wie es Schmölders von der arabiſchen Philoſophie überhaupt gethan) von Maimuni behaupten, er ſei nur ein blinder Nachtreter und Nachbeter des Ariſtoteles geweſen.

Moſes ben Maimun formulirt folgender Geſtalt die metaphyſiſchen Fragen in Bezug der Seele: מה היא הנפש, was iſt die Seele — materiell oder immateriell, Subſtanz oder Accidenz? — ואיך התחדשה בגוף, Präexiſtenz oder Coëxiſtenz? — ואם נפש האדם תפרד, iſt ſie ſterblich oder unſterblich? — ואיך תפרד, ובמה זה, ואל מה זה — Wodurch wird die Seele unſterblich, und wie iſt dieſe Unſterblichkeit zu denken: perſönliche Fortdauer oder Auflöſung in den allgemeinen Weltverſtand? — (More I, c. 34.)

Was iſt die Seele? Maimuni ſchließt ſich, ſowie Jehuda Halewi, der Definition des Ariſtoteles an. Die Seele verhält ſich zum Körper wie die Form zur Materie (נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל). Wir haben bereits die Quelle genannt, an der die ariſtoteliſchen Theorien über die Seele geſchöpft wurden. Es iſt die von uns hier oft erwähnte Schrift De anima. Die letzten Abſchnitte dieſer Schrift, in denen über die Beſchaffenheit des rationellen Seelenvermögens abgehandelt wird, leiden aber an ſo großer Dunkelheit, daß die neuere Kritik dieſelben als interpolirt betrachtet. Dieſer Dunkelheit iſt es auch zuzuſchreiben, daß ſich hier der Ariſtotelismus in mehrere Heerlager theilte. Aron ben Elia (Ez chaim p. 190) nennt vier verſchiedene Theorien: die des Alexander aus Aphrodiſias, Themiſtius, Ibn Roſchd, und endlich die des Alfarabi. — Am divergirendſten jedoch waren die Theorien der beiden Erſteren, und am bedeutendſten der Einfluß, den ſie auf ihre Nachfolger ausgeübt.

Alexander (lebte im 3. Jahrh. der übl. Zeitr.) fand in der ariſtot. Definition der Seele einen Widerſpruch. Denn Ariſtoteles nennt die Seele eine Form und zugleich auch eine Subſtanz (Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ. l. c. II, 1.). —

---

das Gebet, das Salomon Luria geſehen, daſſelbe ſein, das Joſeph Albo (Ikkarim IV, Abſchn. 24) im Namen des „Weiſen" anführt, und das er als ein höchſt vorzügliches anrühmt: ולזה יהיה מבחר התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואמר רבש"ע עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה. (Dieſes iſt aber das Gebet des R. Elieſer. vgl. Berach. 29. Toſifta daſ. c. 3. D. Red.)

Nun aber kann eine Form niemals etwas Subſtantielles (Selbſtſtändiges) ſein, ſondern iſt immer nur in Verbindung mit einem Subſtrate denkbar, deſſen Vollendung (Entelechie) ſie ausmacht. Die Seele als Form des Körpers beſteht daher nur mit dieſem, und fällt auch mit ihm. (Aron ben Elia drückt dies ſo aus: כיון שהנפש צורה לגוף, ולא ימצא חמר בלא צורה כן לא ימצא צורה בלא חמר והנה אם יפסד החמר תפסד גם היא). Alexander erklärt alſo die Seele nur für eine dem Körper inhärirende Kraft und Anlage, und leugnet ihre Unſterblichkeit. —

Dem entgegen erklärt aber Themiſtius (im 4. Jahrh.), die Seele für eine von dem Körper unabhängige und ewige Subſtanz, die weder entſteht noch vergeht (עצם נבדל בלתי הוה ונפסד).

Maimuni, der unter den Auslegern des Stagiriten immer dem Alexander den Vorzug gibt, thut nun hier einen kühnen Schritt, indem er ebenſo wie dieſer behauptet, daß wir unſere Seele keineswegs als eine Subſtanz, ſondern nur als eine hyliſche Vernunft, als eine körperliche Kraft oder Anlage zu betrachten haben, כח הכנה בלבד. (Vergl. More I, Abſchn. 32, 68, 70, 72. II, Prämiſſe 10 und 11. III, 12 u. a. O.) Und zwar ſo kühn war dieſer Schritt, daß Manaſſe ben Iſrael (נשמת חיים II, 2) gegen Akeda, der (Pforte 6, S. 49, ed. Preßburg 1849) ebenfalls in den Fußtapfen des Alexander ging, folgender Maßen ſich ausſpricht: מי יתן שהשער הזה יהיה סגור לא יפתח ואיש אל יבוא בו ויפה אמרו ח"זל לפום גברא שבשת' וכל אדם כחב.

Iſt demnach die Seele nur eine mit dem Körper entſtehende Anlage, ſo folgt nothwendig, daß ihr kein Früherſein (Präexiſtenz) vor dem Körper zugeſtanden werden kann (More I, Abſchn. 70. II, 27). — Ebenſowenig iſt an eine Seelenwanderung zu denken, denn nur eine ſelbſtſtändige Subſtanz kann in einen andern Körper übergehend gedacht werden.

Doch hier entſteht nun die große Frage: Wie iſt nach dieſer Theorie eine Unſterblichkeit der Seele denkbar, da die Seele als bloße phyſiſche Kraft, wie alle ſonſtigen körperlichen Kräfte, mit ihrem Träger, dem Körper, zugleich dem Tode erliegen müßte? — Um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, wird folgende Lehre aufgeſtellt: Die Seele, die urſprünglich nur eine hyliſche Vernunft (שכל היולאני) und demnach ſterblich iſt, verwandelt ſich durch Aneignung von Kenntniſſen der Reflexion und intellectuellen Anſchauung in eine wirkliche, poſitive Vernunft, שכל נקנה, intellectus aquisitus genannt. Und dieſe derart eine Wirklichkeit gewordene Vernunft iſt nicht mehr wie die frühere Anlage, ein vom Körper Abhängiges und Untrennbares, ſondern ſie iſt etwas Subſtanzielles, an ſich Reales, Stoffloſes, und daher Unſterbliches. — Der Ausdruck Seele iſt demnach ein Homonym; denn Seele (נפש) bedeutet

ſowohl die körperliche Anlage, als auch die poſitive, ſtoffloſe, unſterbliche Vernunft (l. c. Tom. I, cap. 41 & 70. III, 22).

Es findet demzufolge in der Seele derſelbe Unterſchied, wie in allen vorhandenen Dingen ſtatt. Denn wie wir bereits früher auseinandergeſetzt, wird in allen exiſtirenden Dingen unterſchieden zwiſchen dem Stoffe, der blos der Möglichkeit nach ein beſtimmtes Etwas iſt, und zwiſchen der Form, durch welche das, was blos der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit tritt. (ἐστι δὲ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια de anima II, 1). Dieſelbe Diſtinction wenden wir nun auch auf die Seele an. Der שכל היולאני nämlich iſt gleichſam die Materie, das blos der Möglichkeit nach Seiende, zu dem dann der שכל נקנה als Form hinzukommt, durch die der potentielle Verſtand (שכל בכח) ein Verſtand der Wirklichkeit nach wird (שכל בפועל). Nun aber iſt es eine von den Prämiſſen der alten Philoſophie: Jeder Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder mit andern Worten, jedes Hinzutreten von der Form zur Materie, kann nur durch eine von Außen einwirkende Kraft bewerkſtelligt werden. (More II, Präm. 18 כל מה שיצא מן הכח אל הפועל מוציאו זולתו, והוא חוץ ממנו בהכרח...) Der Uebergang des Verſtandes aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit, dies iſt die Entwickelung des שכל היולאני zum שכל נקנה, ſetzt daher ebenfalls ſolch eine äußere Einwirkung und Influenz (שפע arab. פיץ) voraus. — Und dieſe äußere, auf alle exiſtirende Dinge — und ebenſo auf die Seele — influirende Einwirkung, die darin beſteht, dasjenige, was blos der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit zu ſetzen, d. h. mit andern Worten der Materie die Form zuzugeſellen, geht von einem ſtoffloſen Geiſte, dem letzten der zehn שכלים נפרדים aus (l. c. II, 4 und 12), der „der Formengeber" (נותן הצורות, arab. ואהב אלצור) oder „der wirkende Verſtand" (שכל הפועל, arab. אל עקל אל פעאל) genannt wird. (Ueber die Lehre vom שכל הפועל vgl. auch Kuſari I, 1. IV, 25. V, 4, 10 und 12. Emuna rama II, 4. Gerſonides Milcham. I, 5. V, 13. Ikk. II, 18. IV, 30. Ruach Chen III. — Nach Kuſari I, 87 hatten die Araber den שכל הפועל mit dem Engel Gabriel, der im Koran auch רוח אלקדם genannt wird, identificirt. Maimuni (l. c. II, 6) und ihm folgend auch Joſ. Albo (Ikk. II, 11) findet die Idee des שכל הפועל ſchon bei den Lehrern des Talmud, unter dem dort üblichen Namen שר העולם.)

Doch durch die Lehre von dem νοῦς ποιητικός in dem eben beſprochenen Sinne wird nicht etwa die freie, bewußtvolle Selbſtbeſtimmung des Menſchengeiſtes aufgehoben. Denn der hyliſche Verſtand iſt ht wie jede andere Materie, mit der, ohne deren Selbſthinzuthun,

die Form sich verbindet, und dieselbe derart in ein bestimmtes Sein ausprägt. Nicht so der Verstand. — Hier muß der Mensch durch sein eignes Streben, seine bewußtvolle Thätigkeit, durch seine intellektuelle Anschauung die Influenz des „wirkenden Verstandes" auf sich herablenken, um durch dessen Einwirken die hylische Anlage in eine unsterbliche Substanz zu verwandeln. Zu diesem Werke sind daher gleichsam drei Factoren nöthig. 1) Die der Seele inwohnende Verstandes-Anlage (המשכיל); 2) Die von dem Nus poietikos ausgehende Influenz, der Verstand in abstracto (השכל); und endlich 3) die in den Verstand aufzunehmenden Erkenntnißobjecte (המושכל).

Der Entwickelung dieses Gedankens ist der 68. Abschnitt im ersten Theile des More gewidmet. Maimuni zeigt dort, daß die drei Factoren der Denkthätigkeit, nämlich die Vernunft, das vernünftig Wahrnehmende, und das vernünftig Wahrgenommene, alle zusammen identisch sind (השכל והמשכיל והמושכל אחד). Das will nach Scheyer's lichtvoller Darstellung sagen, daß jede Erkenntniß, die die menschliche Seele in sich aufnimmt, nicht etwas Aeußeres, Objectives für sie bleibt; sondern sie identificirt sich mit ihrer innersten Wesenheit, so daß die erlangten Kenntnisse das wahre, eigentliche Ich des Menschen ausmachen[8]). Und dieser durch die erlangten intellectuellen Erkenntnisse entstandene שכל הנקנה verhält sich zur menschlichen Seele, wie sich die Seele zum Körper verhält: Die Seele ist die Form des Körpers, und dieser intellectus aquisitus ist wiederum die Form der Seele. Dieser letztere Begriff

8) Daß diese Identität der drei Factoren auch beim Menschen stattfindet, ist bei den arabischen Philosophen, und vorzüglich bei Maimuni, originell. Aristoteles schreibt diese Identität (νοῦς, νοήσις, νοητόν) nur Gott allein zu. Maimuni macht folgenden Unterschied: Im Menschen, dessen Vernunft anfänglich nur eine Anlage ist, entwickelt sich diese Identität nur allmälig, während hingegen bei Gott, der stets eine Vernunft in Wirklichkeit ist, diese Identität eine ursprüngliche ist. — Durch diesen Gedanken angeregt, erlauben wir uns eine Bemerkung, die vielleicht einiges Licht über eine dunkle Stelle im Buche Jezira verbreiten dürfte. Dort (I, 1) nämlich wird ebenfalls von der Identität dreier Factoren in Gott gesprochen (ברא את עולמו בשלשה ספרים). — Wenn wir nun dort folgende Lesung annehmen wollten: סָפָר die Zahl (2. Chr. 2, 16), סוֹפֵר das Zählende, und סָפוּר das Gezählte, so hätten wir die vollkommenste Analogie mit dem aristotelischen השכל המשכיל והמושכל. So wie im Aristotelismus Gott die persönliche Einheit des Denkens, des Denkenden und des Gedachten, ebenso nach der Anschauungsweise des Sefer Jezira, wo zählen und denken ganz analog sind, ist Gott die Identität des Zählens, des Zählenden und des Gezählten; — und wir können auch nach unserer Auffassung uns der Worte des Kusari (IV, 25) bedienen: הנה שב הַסָּפָר וְהַסּוֹפֵר וְהַסָּפוּר בחק האל דבר אחד ובחק האדם שלשה. —

ist ein Schlüssel zum Verständniß vieler sonst dunkeln Stellen in den Schriften Maimuni's. (Vgl. Jesode hatora IV, 8 u. 9.)

Den ersten seiner „acht Abschnitte" schließt daher Maimuni mit folgenden Worten: „Wisse daß die Seele als der Stoff, und die Vernunft als ihre Form zu betrachten sei. Gelangt nun die Seele nicht zu dieser Form, dann ist die Existenz der ihr verliehenen Anlage eine vergebliche. Und dies ist der Sinn der Schriftworte: גם בלא דעת נפש לא טוב „eine Seele, die nicht zur Erkenntniß gelangt, ist nicht gut". — Und nachdem er in Hilchot Teschuba über die ewige Fortdauer der Seele gesprochen, fügt er (VIII, 3) Folgendes hinzu: כל נפש האמורה בענין הזה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעת שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים היא נקראת נפש בענין זה . . .

Jedoch ist hier zu merken: die geistige Vollendung, die intellectuelle Erkenntniß allein genügt nicht, sondern geistige und sittliche Vollendung, Erkenntniß und Tugend, die beiden gehören unzertrennlich zusammen, so daß Eines ohne das Andere nicht denkbar ist. Wahre Tugend gibt es nicht ohne einen gewissen Grad von Erkenntniß (Einl. zum More), und wahre Erkenntniß ohne Tugend noch viel weniger (I. Abschn. 34). Doch ist jedenfalls die Tugend, überhaupt sittliche Vollendung nur als Vorstufe, als Mittel zu betrachten, um zu dem weit höhern Ziel, das dem Menschen gesteckt ist, nämlich geistige Vollendung, intellectuelle Erkenntniß, zu gelangen, da nur diese es ist, die ihn der Unsterblichkeit theilhaftig macht (III, 27) ושלמותו האחרון הוא שידע כל מה שיכלת אדם לדעתו מכל הנמצאות שיהיה משכיל בפועל והוא שידע כל מה שיכלת אדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון, ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות ואמנם הוא דעות לבד . . . והוא הנכבד בלא ספק והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו.

In weiterer Consequenz dieser Theorie lehrt Maimuni, daß die Seele, der diese Vollkommenheiten — Tugend und Erkenntniß — abgehen, die also nur körperliche Anlage, blos hylische Vernunft geblieben, mit dem Absterben des Körpers ganz zu Grunde geht, ohne daß irgend welche Fortdauer ihrer wartet. — Und dies ist die berühmte, aber vielseitig angefochtene maimonidische Auffassung der biblischen Ausrottung. (Vgl. hilch. Teschuba VIII, 1. Nachmanides, שער הגמול.) —

VI.

Sowohl der im 14. Jahrhundert blühende Karäer Ahron ben Elia aus Nikomedien, als der ein Jahrhundert später blühende berühmte

Rabbanite und ausgezeichnete Forscher Rabbi Joseph Albo, beide können sich mit der Ansicht nicht befreunden, daß die Seele, nur wenn sie intellectuelle Kenntnisse erworben, zur Unsterblichkeit gelange. Denn nicht jeder hat die Mittel und das Glück Kenntnisse zu erwerben, sondern dieselben sind nur das Antheil weniger Auserwählten, die durch Erziehung und Unterricht in die Heiligthümer der Wissenschaft eingeführt werden; der größte Theil der Menschheit müßte daher auf die ewige Fortdauer verzichten. Joseph Albo (Ikkarim III, 3) spricht sich weitläufig über diesen Gegenstand aus. Erkenntnisse, die die hylische Vernunft in eine positive Substanz verwandeln sollen, müssen vor Allem wahr sein, d. h. die subjective Anschauung muß mit der objectiven Wirklichkeit streng harmoniren (צריך שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש). — Axiome, logische und mathematische Begriffe, obschon diese jedesmal apodiktisch gewiß sind, gehören in das Gebiet jener Erkenntnisse nicht, weil sie nur Existenz in dem menschlichen Geiste haben, ihnen aber kein wirklich Gegebenes in der Außenwelt (חוץ לנפש) entspricht (vergl. Scheyer l. c. S. 91). — Dahin gehören also nur metaphysische Erkenntnisse (דברים האלהיים). Diese aber sind wiederum niemals apodiktisch gewiß; die Metaphysik bietet darum dem Antagonismus den freiesten Spielraum; die speculativen Bauwerke, die ein philosophisches Zeitalter aufbaut, die reißt ein anderes nieder. So gings von Thales bis auf Aristoteles, so von Aristoteles bis auf Alfarabi und Ibn Sina. Was der Eine als wahr erkannt, das hat der Andere als falsch erwiesen. — Demnach also hätte keiner von all den großen Geistern seine hylische Vernunft zu einer wirklichen, positiven Substanz entwickelt? — Beide kommen darum darin überein, daß nur sittliches, tugendhaftes und vorzüglich religiöses Leben der Seele die Unsterblichkeit verschafft. Es ist wahr, sagt Ahron, die Bedingung der ewigen Fortdauer der Seele ist die Weisheit derselben; allein jedes Werk, dessen Vollführung einen intellectuellen Endzweck, sei es mit mehr oder weniger subjectiver Einsicht des Vollführenden, zu Grunde hat, ist ein Act der Weisheit. Wer nun die Satzungen der Religion, die allesammt einen höchst weisen Endzweck haben, befolgt, obschon er diesen Zweck nicht begreift, dessen Seele gelangt dadurch zur Weisheit, und mithin auch zur Unsterblichkeit. —

Nach Joseph Albo ist das Wesen der Seele unergründlich. Die Forschung wird sich vergebens bemühen, das geheimnißvolle Ich in unserm Busen, in seiner wahren Wesenheit zu erkennen, ebensowenig als der Forscher je das Wesen der Gottheit erkennen wird. (Ikkar.

III, 6. ועל זה אמר חכם אחד בני דע נפשך ותדע בוראך.[9] Aber obschon ihrer Wesenheit nach unergründlich, so kann doch die Forschung ihre Substantialität und Immaterialität erweisen. — Beide, sowohl Rabbi Joseph Albo, als auch Ahron ben Elia, entscheiden sich für die Präexistenz der Seele. Letzterer führt einige Schriftbelege dafür an. So z. B. sagt Kohelet: „Der Geist kehret zurück zu Gott, der ihn gegeben hat". Wäre jedoch die Seele mit dem Körper zugleich entstanden, wie paßt dann der Ausdruck „er kehret zurück"? Rückkehren heißt dorthin wiederkommen, wo man schon früher gewesen. —

Rabbi Joseph Albo sucht den mehrjährigen Streit zwischen Schamai und Hillel (Erubin) — wo die Schule des Einen die Lehre aufstellte: es wäre für den Menschen besser gewesen, nicht erschaffen worden zu sein; während die andere Schule das Gegentheil behauptete — dahin zu deuten, daß die erstere Schule sich für die Präexistenz erklärte: für die Seele, die früher eines Daseins voll ungetrübter Seligkeit sich zu erfreuen hatte, wäre nun freilich besser gewesen, in das irdische Dasein, in dieses Leben voll Kampf und Versuchung nicht versetzt worden zu sein. — Die andere Schule hingegen erklärte sich für die Coëxistenz, und zwar nach der von uns oben entwickelten Theorie, daß die Seele nur eine hylische Potenz ist; wäre also der Körper nicht entstanden, so wäre auch die Seele nicht ins Sein getreten. Jedes Sein ist aber immer besser als das Nichtsein (כל מציאות טוב יותר מההעדר). — Auch kann ja durch intellectuelle Thätigkeit die bloße Potenz in eine wirkliche und zwar ewige Substanz verwandelt werden. — Nach langjährigem Dispute jedoch erkannte die letztere Schule die Unrichtigkeit dieser Theorie; sie stimmte daher der erstern bei, und sie lehrten nun beide einstimmig: Nachdem der Mensch einmal erschaffen worden ist, so soll er der Tugend und Sittenreinheit sich befleißigen, da nur diese es ist die seiner Seele die ewige Fortdauer verschafft. —

---

9) Diese Stelle findet sich auch bei Algazali (מאזני צדק S. 28): ואמר אחר החכמים בן אדם דע נפשך תדע אלהיך. — Herr Dr. Jellinek (Moses de Leon S. 10) findet dazu eine Parallele in dem arabischen Spruche: מן עַרַף נפסה פקד עַרַף רבה. — Auch Akeda (Ps. 68, S. 131) hat eine ähnliche Stelle: ודרך כלל אמר החכם תמהני על מי שלא הכיר את נפשו ורוצה להשיג את אלהיו. —

Recenſionen und Anzeigen.

ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עברית מלאכת שד"ל unter dem italieniſchen Titel: Il Profeta Isaja volgarizzato et commentato ad uso degl' Israeliti da professore S. D. Luzzato. Padova 1855. Erſtes Heft. Einleitung und italieniſche Ueberſetzung mit hebräiſchem Commentar bis c. 5, 30. 80 Seiten.

Das ſich für jüdiſche Literatur intereſſirende Publicum hat im letzten Luſtrum eine eigenthümliche Erfahrung gemacht. Manche literariſche Erzeugniſſe, die lange vorher angekündigt und mit einer gewiſſen Spannung erwartet waren, haben den gehegten Erwartungen nicht ganz entſprochen. Manche Verfaſſer, deren Schriften ehemals von der unmündigen jüdiſchen Leſewelt mit Enthuſiasmus aufgenommen worden, hatten vergeſſen, daß die Zeit mündig macht. Die Jugend iſt in der Zwiſchenzeit reif geworden und verlangte kräftigere Impulſe, und des Zuwartens müde, hat ſie ſich indeſſen ſelbſt umſehen müſſen, hat Studien gemacht, und als ihr Forſchungen geboten wurden, die in den zwanziger und dreißiger Jahren Epoche gemacht hätten, nahm ſie dieſelben mit Kälte auf; ſie hatte jenen Standpunkt ziemlich überflügelt. Ein wenig trifft das Geſagte auch den angezeigten Commentar des Jeſaja, den Verf. bereits vor 24 Jahren, wie er in der Einleitung eingeſteht, angefertigt hat. Man erkennt beim Durchleſen ſofort, daß das Geſtändniß nicht übertrieben iſt, man begegnet da alten Bekannten, die man längſt verſchollen glauben ſollte. So ringt Verf. noch gewaltig gegen die exegetiſche Auffaſſung Michaelis', Roſenmüller's, Geſenius', glaubt, daß die Iſraeliten des Nordens noch im Staube vor denſelben liegen und hält es für ſeine Pflicht, ſie von dieſem Götzendienſt zu heilen, während die exegetiſchen Arbeiten dieſer Herren gerade in Deutſchland für ſo ziemlich antiquirt gelten, und mit ihren welken Reizen die iſraelitiſche Jugend nicht mehr verführen können. Wollte Verf. gegen die „proteſtantiſche Richtung der Exegeſe", wie er es nennt, ankämpfen, ſo wäre es angemeſſener geweſen, gegen anerkannte Koryphäen der Exegeſe, wie Bertheau, Ewald, eine Lanze zu brechen, namentlich Ewald's Maſſora-Haß und Emendationsſucht zum Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Widerlegung zu nehmen, natürlich unter Anerkennung der trefflichen Leiſtungen der Ewald'ſchen Schule, das wäre ehrenhafter und erſprießlicher geweſen, als gegen Schatten fechten. Indeſſen berührt dieſes Fehlgreifen nur die Außenſeite des Luzzatto'ſchen Commentars, das am Ende durch die Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit den wiſſenſchaftlichen Schwingungen in Deutſchland zu entſchuldigen iſt. Sieht man davon

des Aristoteles, welche der Erzbischof Raimund von Toledo zwischen 1130—1150 veranstaltete, einem Juden Namens Avendeath (Johannes hispanensis) verdankt. Mit welcher Verehrung Maimuni an den Stagiriten hing, bezeugt unter Anderm eine Stelle in den Iggerot (p. 13. ed. Brünn). Aber trotzdem würde man sehr irren, wollte man (wie es Schmölders von der arabischen Philosophie überhaupt gethan) von Maimuni behaupten, er sei nur ein blinder Nachtreter und Nachbeter des Aristoteles gewesen.

Moses ben Maimun formulirt folgender Gestalt die metaphysischen Fragen in Bezug der Seele: מה היא הנפש, was ist die Seele — materiell oder immateriell, Substanz oder Accidenz? — ואיך התחדשה בנוף, Präexistenz oder Coëxistenz? — ואם נפש האדם תפרד, ist sie sterblich oder unsterblich? — ואיך תפרד, ובמה זה, ואל מה זה — Wodurch wird die Seele unsterblich, und wie ist diese Unsterblichkeit zu denken: persönliche Fortdauer oder Auflösung in den allgemeinen Weltverstand? — (More I, c. 34.)

Was ist die Seele? Maimuni schließt sich, sowie Jehuda Halewi, der Definition des Aristoteles an. Die Seele verhält sich zum Körper wie die Form zur Materie (נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל). Wir haben bereits die Quelle genannt, an der die aristotelischen Theorien über die Seele geschöpft wurden. Es ist die von uns hier oft erwähnte Schrift De anima. Die letzten Abschnitte dieser Schrift, in denen über die Beschaffenheit des rationellen Seelenvermögens abgehandelt wird, leiden aber an so großer Dunkelheit, daß die neuere Kritik dieselben als interpolirt betrachtet. Dieser Dunkelheit ist es auch zuzuschreiben, daß sich hier der Aristotelismus in mehrere Heerlager theilte. Aron ben Elia (Ez chaim p. 190) nennt vier verschiedene Theorien: die des Alexander aus Aphrodisias, Themistius, Ibn Roschd, und endlich die des Alfarabi. — Am divergirendsten jedoch waren die Theorien der beiden Ersteren, und am bedeutendsten der Einfluß, den sie auf ihre Nachfolger ausgeübt.

Alexander (lebte im 3. Jahrh. der übl. Zeitr.) fand in der aristot. Definition der Seele einen Widerspruch. Denn Aristoteles nennt die Seele eine Form und zugleich auch eine Substanz (Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι, ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ. l. c. II, 1.). —

---

das Gebet, das Salomon Luria gesehen, dasselbe sein, das Joseph Albo (Ikkarim IV, Abschn. 24) im Namen des „Weisen" anführt, und das er als ein höchst vorzügliches anrühmt: ולזה יהיה מבחר התפלה מה שהיה מתפלל החכם ואמר רבש"ע עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מהתחת והטוב בעיניך עשה. (Dieses ist aber das Gebet des R. Elieser. vgl. Berach. 29. Tosifta daf. c. 3. D. Red.)

Nun aber kann eine Form niemals etwas Substantielles (Selbstständiges) sein, sondern ist immer nur in Verbindung mit einem Substrate denkbar, dessen Vollendung (Entelechie) sie ausmacht. Die Seele als Form des Körpers besteht daher nur mit diesem, und fällt auch mit ihm. (Aron ben Elia drückt dies so aus: כיון שהנפש צורה לגוף, ולא ימצא חמר בלא צורה כן לא ימצא צורה בלא חמר והנה אם יפסד החמר תפסד גם היא). Alexander erklärt also die Seele nur für eine dem Körper inhärirende Kraft und Anlage, und leugnet ihre Unsterblichkeit. —

Dem entgegen erklärt aber Themistius (im 4. Jahrh.), die Seele für eine von dem Körper unabhängige und ewige Substanz, die weder entsteht noch vergeht (עצם נבדל בלתי הווה ונפסד).

Maimuni, der unter den Auslegern des Stagiriten immer dem Alexander den Vorzug gibt, thut nun hier einen kühnen Schritt, indem er ebenso wie dieser behauptet, daß wir unsere Seele keineswegs als eine Substanz, sondern nur als eine hylische Vernunft, als eine körperliche Kraft oder Anlage zu betrachten haben, כח הכנה בלבד. (Vergl. More I, Abschn. 32, 68, 70, 72. II, Prämisse 10 und 11. III, 12 u. a. O.) Und zwar so kühn war dieser Schritt, daß Manasse ben Israel (נשמת חיים II, 2) gegen Akeda, der (Pforte 6, S. 49, ed. Preßburg 1849) ebenfalls in den Fußtapfen des Alexander ging, folgender Maßen sich ausspricht: מי יתן שהשער הזה יהיה סגור לא יפתח ואיש אל יבוא בו ויפה אמרו ח"ל לפום גברא שבשת' וכל אדם כחב.

Ist demnach die Seele nur eine mit dem Körper entstehende Anlage, so folgt nothwendig, daß ihr kein Früherſein (Präexistenz) vor dem Körper zugestanden werden kann (More I, Abschn. 70. II, 27). — Ebensowenig ist an eine Seelenwanderung zu denken, denn nur eine selbstständige Substanz kann in einen andern Körper übergehend gedacht werden.

Doch hier entsteht nun die große Frage: Wie ist nach dieser Theorie eine Unsterblichkeit der Seele denkbar, da die Seele als bloße physische Kraft, wie alle sonstigen körperlichen Kräfte, mit ihrem Träger, dem Körper, zugleich dem Tode erliegen müßte? — Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, wird folgende Lehre aufgestellt: Die Seele, die ursprünglich nur eine hylische Vernunft (שכל היולאני) und demnach sterblich ist, verwandelt sich durch Aneignung von Kenntniſſen der Reflexion und intellectuellen Anschauung in eine wirkliche, positive Vernunft, שכל נקנה, intellectus aquisitus genannt. Und diese derart eine Wirklichkeit gewordene Vernunft ist nicht mehr wie die frühere Anlage, ein vom Körper Abhängiges und Untrennbares, sondern sie ist etwas Substanzielles, an sich Reales, Stoffloses, und daher Unsterbliches. — Der Ausdruck Seele ist demnach ein Homonym; denn Seele (נפש) bedeutet

ſowohl die körperliche Anlage, als auch die poſitive, ſtoffloſe, unſterbliche Vernunft (l. c. Tom. I, cap. 41 & 70. III, 22).

Es findet demzufolge in der Seele derſelbe Unterſchied, wie in allen vorhandenen Dingen ſtatt. Denn wie wir bereits früher auseinandergeſetzt, wird in allen exiſtirenden Dingen unterſchieden zwiſchen dem Stoffe, der blos der Möglichkeit nach ein beſtimmtes Etwas iſt, und zwiſchen der Form, durch welche das, was blos der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit tritt. (ἐστι δὲ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια de anima II, 1). Dieſelbe Diſtinction wenden wir nun auch auf die Seele an. Der שכל היולאני nämlich iſt gleichſam die Materie, das blos der Möglichkeit nach Seiende, zu dem dann der שכל נקנה als Form hinzukommt, durch die der potentielle Verſtand (שכל בכח) ein Verſtand der Wirklichkeit nach wird (שכל בפועל). Nun aber iſt es eine von den Prämiſſen der alten Philoſophie: Jeder Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder mit andern Worten, jedes Hinzutreten von der Form zur Materie, kann nur durch eine von Außen einwirkende Kraft bewerkſtelligt werden. (More II, Präm. 18 כל מה שיצא מן הכח אל הפועל מוציאו זולתו, והוא חוץ ממנו בהכרח...) Der Uebergang des Verſtandes aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit, dies iſt die Entwickelung des שכל היולאני zum שכל נקנה, ſetzt daher ebenfalls ſolch eine äußere Einwirkung und Influenz (שפע arab. פיץ) voraus. — Und dieſe äußere, auf alle exiſtirende Dinge — und ebenſo auf die Seele — influirende Einwirkung, die darin beſteht, dasjenige, was blos der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit zu ſetzen, d. h. mit andern Worten der Materie die Form zuzugeſellen, geht von einem ſtoffloſen Geiſte, dem letzten der zehn שכלים נפרדים aus (l. c. II, 4 und 12), der „der Formengeber" (נותן הצורות, arab. ואהב אלצור) oder „der wirkende Verſtand" (שכל הפועל, arab. אל עקל אל פעאל) genannt wird. (Ueber die Lehre vom שכל הפועל vgl. auch Kuſari I, 1. IV, 25. V, 4, 10 und 12. Emuna rama II, 4. Gerſonides Milcham. I, 5. V, 13. Ikk. II, 18. IV, 30. Ruach Chen III. — Nach Kuſari I, 87 hatten die Araber den שכל הפועל mit dem Engel Gabriel, der im Koran auch רוח אלקדם genannt wird, identificirt. Maimuni (l. c. II, 6) und ihm folgend auch Joſ. Albo (Ikk. II, 11) findet die Idee des שכל הפועל ſchon bei den Lehrern des Talmud, unter dem dort üblichen Namen שר העולם.)

Doch durch die Lehre von dem νοῦς ποιητικός in dem eben beſprochenen Sinne wird nicht etwa die freie, bewußtvolle Selbſtbeſtimmung des Menſchengeiſtes aufgehoben. Denn der hyliſche Verſtand iſt nicht wie jede andere Materie, mit der, ohne deren Selbſthinzuthun,

die Form sich verbindet, und dieselbe derart in ein bestimmtes Sein ausprägt. Nicht so der Verstand. — Hier muß der Mensch durch sein eignes Streben, seine bewußtvolle Thätigkeit, durch seine intellektuelle Anschauung die Influenz des „wirkenden Verstandes" auf sich herablenken, um durch dessen Einwirken die hylische Anlage in eine unsterbliche Substanz zu verwandeln. Zu diesem Werke sind daher gleichsam drei Factoren nöthig. 1) Die der Seele inwohnende Verstandes-Anlage (המשכיל); 2) Die von dem Nus poietikos ausgehende Influenz, der Verstand in abstracto (השכל); und endlich 3) die in den Verstand aufzunehmenden Erkenntnißobjecte (המושכל).

Der Entwickelung dieses Gedankens ist der 68. Abschnitt im ersten Theile des More gewidmet. Maimuni zeigt dort, daß die drei Factoren der Denkthätigkeit, nämlich die Vernunft, das vernünftig Wahrnehmende, und das vernünftig Wahrgenommene, alle zusammen identisch sind (השכל והמשכיל והמושכל אחד). Das will nach Scheyer's lichtvoller Darstellung sagen, daß jede Erkenntniß, die die menschliche Seele in sich aufnimmt, nicht etwas Aeußeres, Objectives für sie bleibt; sondern sie identificirt sich mit ihrer innersten Wesenheit, so daß die erlangten Kenntnisse das wahre, eigentliche Ich des Menschen ausmachen[8]). Und dieser durch die erlangten intellectuellen Erkenntnisse entstandene שכל הנקנה verhält sich zur menschlichen Seele, wie sich die Seele zum Körper verhält: Die Seele ist die Form des Körpers, und dieser intellectus aquisitus ist wiederum die Form der Seele. Dieser letztere Begriff

8) Daß diese Identität der drei Factoren auch beim Menschen stattfindet, ist bei den arabischen Philosophen, und vorzüglich bei Maimuni, originell. Aristoteles schreibt diese Identität (νοῦς, νοήσις, νοητόν) nur Gott allein zu. Maimuni macht folgenden Unterschied: Im Menschen, dessen Vernunft anfänglich nur eine Anlage ist, entwickelt sich diese Identität nur allmälig, während hingegen bei Gott, der stets eine Vernunft in Wirklichkeit ist, diese Identität eine ursprüngliche ist. — Durch diesen Gedanken angeregt, erlauben wir uns eine Bemerkung, die vielleicht einiges Licht über eine dunkle Stelle im Buche Jezira verbreiten dürfte. Dort (I, 1) nämlich wird ebenfalls von der Identität dreier Factoren in Gott gesprochen (ברא את עולמו בשלשה ספרים). — Wenn wir nun dort folgende Lesung annehmen wollten: סֵפֶר die Zahl (2. Chr. 2, 16), סוֹפֵר das Zählende, und סְפוּר das Gezählte, so hätten wir die vollkommenste Analogie mit dem aristotelischen השכל המשכיל והמושכל. So wie im Aristotelismus Gott die persönliche Einheit des Denkens, des Denkenden und des Gedachten, ebenso nach der Anschauungsweise des Sefer Jezira, wo zählen und denken ganz analog sind, ist Gott die Identität des Zählens, des Zählenden und des Gezählten; — und wir können auch nach unserer Auffassung uns der Worte des Kusari (IV, 25) bedienen: הנה שב הַסֵּפֶר והַסּוֹפֵר והַסְּפוּר בחק האל דבר אחד ובחק האדם שלשה. —

ist ein Schlüssel zum Verständniß vieler sonst dunkeln Stellen in den Schriften Maimuni's. (Vgl. Jesode hatora IV, 8 u. 9.)

Den ersten seiner „acht Abschnitte" schließt daher Maimuni mit folgenden Worten: „Wisse daß die Seele als der Stoff, und die Vernunft als ihre Form zu betrachten sei. Gelangt nun die Seele nicht zu dieser Form, dann ist die Existenz der ihr verliehenen Anlage eine vergebliche. Und dies ist der Sinn der Schriftworte: גם בלא דעת נפש לא טוב „eine Seele, die nicht zur Erkenntniß gelangt, ist nicht gut". — Und nachdem er in Hilchot Teschuba über die ewige Fortdauer der Seele gesprochen, fügt er (VIII, 3) Folgendes hinzu: כל נפש דאמורה בענין הזה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעת שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים היא נקראת נפש בנין זה . . .

Jedoch ist hier zu merken: die geistige Vollendung, die intellectuelle Erkenntniß allein genügt nicht, sondern geistige und sittliche Vollendung, Erkenntniß und Tugend, die beiden gehören unzertrennlich zusammen, so daß Eines ohne das Andere nicht denkbar ist. Wahre Tugend gibt es nicht ohne einen gewissen Grad von Erkenntniß (Einl. zum More), und wahre Erkenntniß ohne Tugend noch viel weniger (I. Abschn. 34). Doch ist jedenfalls die Tugend, überhaupt sittliche Vollendung nur als Vorstufe, als Mittel zu betrachten, um zu dem weit höhern Ziel, das dem Menschen gesteckt ist, nämlich geistige Vollendung, intellectuelle Erkenntniß, zu gelangen, da nur diese es ist, die ihn der Unsterblichkeit theilhaftig macht (III, 27) ושלמותו האחרון הוא שידע כל מה שיכלת אדם לדעתו מכל הנמצאות שיהיה משכיל בפועל והוא שידע כל מה שיכלת אדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון, ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות ואמנם הוא דעות לבד . . . והוא הנכבד בלא ספק והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו.

In weiterer Consequenz dieser Theorie lehrt Maimuni, daß die Seele, der diese Vollkommenheiten — Tugend und Erkenntniß — abgehen, die also nur körperliche Anlage, blos hylische Vernunft geblieben, mit dem Absterben des Körpers ganz zu Grunde geht, ohne daß irgend welche Fortdauer ihrer wartet. — Und dies ist die berühmte, aber vielseitig angefochtene maimonidische Auffassung der biblischen Ausrottung. (Vgl. hilch. Teschuba VIII, 1. Nachmanides, שער הגמול.) —

VI.

Sowohl der im 14. Jahrhundert blühende Karäer Ahron ben Elia aus Nikomedien, als der ein Jahrhundert später blühende berühmte

Rabbanite und ausgezeichnete Forscher Rabbi Joseph Albo, beide können sich mit der Ansicht nicht befreunden, daß die Seele, nur wenn sie intellectuelle Kenntnisse erworben, zur Unsterblichkeit gelange. Denn nicht jeder hat die Mittel und das Glück Kenntnisse zu erwerben, sondern dieselben sind nur das Antheil weniger Auserwählten, die durch Erziehung und Unterricht in die Heiligthümer der Wissenschaft eingeführt werden; der größte Theil der Menschheit müßte daher auf die ewige Fortdauer verzichten. Joseph Albo (Ikkarim III, 3) spricht sich weitläufig über diesen Gegenstand aus. Erkenntnisse, die die hylische Vernunft in eine positive Substanz verwandeln sollen, müssen vor Allem wahr sein, d. h. die subjective Anschauung muß mit der objectiven Wirklichkeit streng harmoniren (צריך שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש). — Axiome, logische und mathematische Begriffe, obschon diese jedesmal apodiktisch gewiß sind, gehören in das Gebiet jener Erkenntnisse nicht, weil sie nur Existenz in dem menschlichen Geiste haben, ihnen aber kein wirklich Gegebenes in der Außenwelt (חוץ לנפש) entspricht (vergl. Scheyer l. c. S. 91). — Dahin gehören also nur metaphysische Erkenntnisse (דברים האלהיים). Diese aber sind wiederum niemals apodiktisch gewiß; die Metaphysik bietet darum dem Antagonismus den freiesten Spielraum; die speculativen Bauwerke, die ein philosophisches Zeitalter aufbaut, die reißt ein anderes nieder. So gings von Thales bis auf Aristoteles, so von Aristoteles bis auf Alfarabi und Ibn Sina. Was der Eine als wahr erkannt, das hat der Andere als falsch erwiesen. — Demnach also hätte keiner von all den großen Geistern seine hylische Vernunft zu einer wirklichen, positiven Substanz entwickelt? — Beide kommen darum darin überein, daß nur sittliches, tugendhaftes und vorzüglich religiöses Leben der Seele die Unsterblichkeit verschafft. Es ist wahr, sagt Ahron, die Bedingung der ewigen Fortdauer der Seele ist die Weisheit derselben; allein jedes Werk, dessen Vollführung einen intellectuellen Endzweck, sei es mit mehr oder weniger subjectiver Einsicht des Vollführenden, zu Grunde hat, ist ein Act der Weisheit. Wer nun die Satzungen der Religion, die allesammt einen höchst weisen Endzweck haben, befolgt, obschon er diesen Zweck nicht begreift, dessen Seele gelangt dadurch zur Weisheit, und mithin auch zur Unsterblichkeit. —

Nach Joseph Albo ist das Wesen der Seele unergründlich. Die Forschung wird sich vergebens bemühen, das geheimnißvolle Ich in unserm Busen, in seiner wahren Wesenheit zu erkennen, ebensowenig als der Forscher je das Wesen der Gottheit erkennen wird. (Ikkar.

III, 6 .ועל זה אמר חכם אחד בני דע נפשך ותדע בוראך. [9]) Aber obschon ihrer Wesenheit nach unergründlich, so kann doch die Forschung ihre Substantialität und Immaterialität erweisen. — Beide, sowohl Rabbi Joseph Albo, als auch Ahron ben Elia, entscheiden sich für die Präexistenz der Seele. Letzterer führt einige Schriftbelege dafür an. So z. B. sagt Kohelet: „Der Geist kehret zurück zu Gott, der ihn gegeben hat". Wäre jedoch die Seele mit dem Körper zugleich entstanden, wie paßt dann der Ausdruck „er kehret zurück"? Rückkehren heißt dorthin wiederkommen, wo man schon früher gewesen. —

Rabbi Joseph Albo sucht den mehrjährigen Streit zwischen Schamai und Hillel (Erubin) — wo die Schule des Einen die Lehre aufstellte: es wäre für den Menschen besser gewesen, nicht erschaffen worden zu sein; während die andere Schule das Gegentheil behauptete — dahin zu deuten, daß die erstere Schule sich für die Präexistenz erklärte: für die Seele, die früher eines Daseins voll ungetrübter Seligkeit sich zu erfreuen hatte, wäre nun freilich besser gewesen, in das irdische Dasein, in dieses Leben voll Kampf und Versuchung nicht versetzt worden zu sein. — Die andere Schule hingegen erklärte sich für die Coëxistenz, und zwar nach der von uns oben entwickelten Theorie, daß die Seele nur eine hylische Potenz ist; wäre also der Körper nicht entstanden, so wäre auch die Seele nicht ins Sein getreten. Jedes Sein ist aber immer besser als das Nichtsein (כל מציאות טוב יותר מההעדר). — Auch kann ja durch intellectuelle Thätigkeit die bloße Potenz in eine wirkliche und zwar ewige Substanz verwandelt werden. — Nach langjährigem Dispute jedoch erkannte die letztere Schule die Unrichtigkeit dieser Theorie; sie stimmte daher der erstern bei, und sie lehrten nun beide einstimmig: Nachdem der Mensch einmal erschaffen worden ist, so soll er der Tugend und Sittenreinheit sich befleißigen, da nur diese es ist die seiner Seele die ewige Fortdauer verschafft. —

---

9) Diese Stelle findet sich auch bei Algazali (מאזני צדק S. 28): ואמר אחר החכמים בן אדם דע נפשך תדע אלהיך. — Herr Dr. Jellinek (Moses de Leon S. 10) findet dazu eine Parallele in dem arabischen Spruche: מן עַרַף נפסה מקד עַרַף רבה. — Auch Akeda (Pf. 68, S. 131) hat eine ähnliche Stelle: הידך כלל אמר החכם תמהני על מי שלא הכיר את נפשו ורוצה להשיג את אלהיו. —

Recenſionen und Anzeigen.

ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עברית מלאכת שד"ל unter dem italieniſchen Titel: Il Profeta Isaja volgarizzato et commentato ad uso degl' Israeliti da professore S. D. Luzzato. Padova 1855. Erſtes Heft. Einleitung und italieniſche Ueberſetzung mit hebräiſchem Commentar bis c. 5, 30. 80 Seiten.

Das ſich für jüdiſche Literatur intereſſirende Publicum hat im letzten Luſtrum eine eigenthümliche Erfahrung gemacht. Manche literariſche Erzeugniſſe, die lange vorher angekündigt und mit einer gewiſſen Spannung erwartet waren, haben den gehegten Erwartungen nicht ganz entſprochen. Manche Verfaſſer, deren Schriften ehemals von der unmündigen jüdiſchen Leſewelt mit Enthuſiasmus aufgenommen worden, hatten vergeſſen, daß die Zeit mündig macht. Die Jugend iſt in der Zwiſchenzeit reif geworden und verlangte kräftigere Impulſe, und des Zuwartens müde, hat ſie ſich indeſſen ſelbſt umſehen müſſen, hat Studien gemacht, und als ihr Forſchungen geboten wurden, die in den zwanziger und dreißiger Jahren Epoche gemacht hätten, nahm ſie dieſelben mit Kälte auf; ſie hatte jenen Standpunkt ziemlich überflügelt. Ein wenig trifft das Geſagte auch den angezeigten Commentar des Jeſaja, den Verf. bereits vor 24 Jahren, wie er in der Einleitung eingeſteht, angefertigt hat. Man erkennt beim Durchleſen ſofort, daß das Geſtändniß nicht übertrieben iſt, man begegnet da alten Bekannten, die man längſt verſchollen glauben ſollte. So ringt Verf. noch gewaltig gegen die exegetiſche Auffaſſung Michaelis', Roſenmüller's, Geſenius', glaubt, daß die Iſraeliten des Nordens noch im Staube vor denſelben liegen und hält es für ſeine Pflicht, ſie von dieſem Götzendienſt zu heilen, während die exegetiſchen Arbeiten dieſer Herren gerade in Deutſchland für ſo ziemlich antiquirt gelten, und mit ihren welken Reizen die iſraelitiſche Jugend nicht mehr verführen können. Wollte Verf. gegen die „proteſtantiſche Richtung der Exegeſe", wie er es nennt, ankämpfen, ſo wäre es angemeſſener geweſen, gegen anerkannte Koryphäen der Exegeſe, wie Bertheau, Ewald, eine Lanze zu brechen, namentlich Ewald's Maſſora-Haß und Emendationsſucht zum Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Widerlegung zu nehmen, natürlich unter Anerkennung der trefflichen Leiſtungen der Ewald'ſchen Schule, das wäre ehrenhafter und erſprießlicher geweſen, als gegen Schatten fechten. Indeſſen berührt dieſes Fehlgreifen nur die Außenſeite des Luzzatto'ſchen Commentars, das am Ende durch die Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit den wiſſenſchaftlichen Schwingungen in Deutſchland zu entſchuldigen iſt. Sieht man davon

ab, ſo kann man mit dem in dieſen Hefte Gebotenen zufrieden ſein, es enthält viel Neues und Gelungenes, wie es vom Verfaſſer, der von dem Geiſte der hebräiſchen Sprache ganz erfüllt iſt, in ihr lebt und webt und das Hebräiſche wie nur Wenige mit ſeltner Reinheit und Claſſicität handhabt, zu erwarten war. Der leichte ungezwungene Styl des Verf. macht auch den Commentar zu einer angenehmen Lectüre.

In der Einleitung gibt Verf. zehn Grundſätze an, nach denen er bei dem Erklären des königlichen Propheten zu Werke gegangen, und will ſie faſt zu exegetiſchen Axiomen erheben. Indeſſen, ſo beherzigenswerth auch einige derſelben ſind, ſo werden die meiſten derſelben nicht von Jedermann zugegeben werden. Wer wird Verf. nicht einräumen, daß eine geſunde Exegeſe von den Grundſätzen geleitet ſein müſſe, in den heiligen Schriftdenkmälern nur den in ihnen liegenden Sinn zu ſuchen, ohne Rückſicht auf anderweitig angenommene philoſophiſche oder dogmatiſche Ueberzeugungen? Wer hielte es nicht für erforderlich, daß der Exeget ſich aus der Anſchauungsweiſe ſeiner Zeit in die der Schriftſteller verſetzen müſſe, daß er in den ganzen Literaturkreis eingeleſen und eingeweiht ſein ſoll, um die oft räthſelhaften Wendungen und Figuren im Geiſte des Idioms und der Situation aufzufaſſen, daß er endlich mit poetiſchem Sinne begabt ſein müſſe, um die ſchwungvolle Ausdrucksweiſe der Propheten zu empfinden? Dieſes Alles verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß wer dagegen fehlte eben ein ſchlechter Exeget wäre. Allein die übrigen Grundſätze des Verf. werden um ſo weniger als exegetiſche Principien anerkannt werden, als ſie, namentlich die drei erſten, mit dem vierten im Widerſpruche ſtehen. Der altteſtamentliche Exeget ſoll nach dem Verfaſſer von vorn herein von den Ideen der Schöpfung aus Nichts, der Vorſehung, der ſtrafenden und belohnenden Gerechtigkeit Gottes und der Wahrhaftigkeit der Wunder überzeugt ſein, ſonſt bliebe ihm die heilige Literatur ein verſchloſſenes Buch. Aber wie iſt dieſes mit jenem Grundſatze zuſammen zu reimen, daß die Exegeſe nicht die Dogmatik heranbringen müſſe: ולא תהיה בחדרי לבבנו תשוקה למצא בספרי הקדש סיוע וחזוק לאמונות וסברות שבאו לנו ממקום אחר בין שיהיו סברות פילוסופיות או אמונות תורניות מתקבלות באומה. Können wir den wahren Sinn der Schriftſteller auffaſſen: להבין אמתת כונת הכותבים — wenn wir jenen Gedankenkreis durchaus in ihnen finden ſollen, ſelbſt wenn er nicht in ihnen läge? und findet er ſich wirklich darin, wozu ihn vorausſetzungsvoll mit hinzubringen? —

Auch der zehnte Grundſatz dürfte nicht auf allgemeinen Beifall rechnen. Verf. behauptet: der heilige Text ſei zwar durchaus frei von abſichtlichen Fälſchungen — wer, außer einigen unwiſſenden Kirchenvätern,

hat je ernſtlich an ſo etwas gedacht? — aber durch die Uebertragung der althebräiſchen Schriftzüge (כתב עבריה) in die Quadratſchrift (כתב אשוריה) ſeien Corruptionen, Buchſtabenverwechſelungen vorgekommen, beſonders א mit ח, כ mit ע, כ mit מ, von denen Verf. einige Proben anführt; in dem übertragenen Texte hingegen fänden ſich nur wenige Corrupteln: אבל אחר שנכתבו הספרים בכתב אשוריה ואחר כל ההוריות והזריזות לא נתחדשו עוד טעיות וחלופי נוסחאות רק מעט מזער (S. 7). So wenig die Vertheidiger des unverdorbenen Maſſoratextes dieſe Conceſſion machen werden, eben ſo wenig wird ſich die Kritik damit begnügen. Hier gilt es principiis obsta; gibt es wenige Copiſtenfehler, ſo kann es auch viele geben; wie kann man da der Forſchung Schranken ſetzen? Verfaſſer unterſcheidet zwar zwiſchen echter und falſcher Kritik: קריטיקה ישרה וקריטיקה מזויפת, und er glaubt unter der Aegide der erſtern zu ſtehen. Allein wo iſt die Grenzſcheide? Welches ſind die Kriterien, die echte von der falſchen zu unterſcheiden? Manche Emendation, die Verf. vermittelſt der echten Kritik vorſchlägt, dürfte Vielen eben ſo rationaliſtiſch erſcheinen, wie dem Verf. die Ausgeburten der צרעת המינות פרחה בחכמי הפרוטיסטאנטי אשר באשכנז.

Auf Einzelnheiten des Commentars einzugehen, behält ſich Ref. vor, wenn das ganze Werk vollendet vorliegen wird. Hier ſoll nur der Weg beſchrieben werden, den Verf. einſchlägt. Jedem Capitel oder größern, zuſammenhängenden Abtheilung iſt eine kurzgefaßte Inhaltsangabe, nach der hiſtoriſchen Situation italieniſch und hebräiſch, vorangeſtellt. Das erſte Capitel ſtammt nach Verf. aus Hiskia's Zeit, als der übermüthige Major Domus Schebnah im Reiche Juda willkürlich ſchaltete. Die Rüge des Propheten über eingeriſſene Ungerechtigkeit, Raub, Blutvergießen, Beſtechlichkeit der Richter, Gewiſſensloſigkeit der Großen (16—26) bezögen ſich auf Schebnah's Willkür-Regiment. Zum Beweiſe dafür wird angeführt, daß der Prophet wohl über dieſe Laſter und noch über Ceremoniendienſt ohne Geſinnung, aber nicht über Götzendienſt ſeine Strafpredigt ausdehnt, weil unter Hiskia der Götzenkultus aus dem öffentlichen Gebrauche verdrängt war, ohne daß die Reſtauration des reinen Cultus veredelnd auf die Gemüther eingewirkt hatte. Aehnlich Ewald (Propheten des alten Bundes I, 243 ff.), aber nicht mit dieſer Schärfe und Prägnanz. Um dieſen Gedanken durchzuführen, verſteht Verf. Vers 29 nicht buchſtäblich vom Götzendienſte, ſondern figürlich von Richtern und Fürſten. — Ueber die Incongruenz in dieſem Verſe יבושו-חמרחם und ותחפרו bemerkt Verf. gar nichts, und doch wäre dabei anzuführen, daß Menachem ben Saruk in Machberet S. 25 unter אל geleſen hat תבושו, ebenſo Salomon Parchon

(Machberet 3d) אל; auch Targum ſcheint dieſe Leſeart gehabt zu haben: ארי תחבהתן, LXX und Peſchito hingegen haben unſere Leſeart.

Capitel II bis IV und auch V verſetzt Verfaſſer unter Achas, übereinſtimmend mit Ewald und Andern, die jedoch dabei von dem falſch verſtandenen Verſe עמי נגשי מעולל ausgehen, als wenn der damalige König jung geweſen wäre, und dieſes könnte nur Achas geweſen ſein; beſſer Verf. „kindiſche Herrſcher" gente bamboleggiante. — Hervorzuheben ſind noch die höchſt intereſſanten Bemerkungen über das Accent-Syſtem, ein Gebiet, das Verf. durch Eingeweihtheit in die hebräiſche Sprache und unterſtützt von Handſchriftenvergleichung vollkommen beherrſcht. Herrn Luzzatto's Werk, der anerkanntermaßen als einer der Begründer der jüdiſchen Literatur in der Neuzeit gilt, empfehlen zu wollen, wäre anmaßend. Indeſſen, da Verf. in der Einleitung eine wahre Paſſionsgeſchichte erzählt, die er durchgemacht, bis es ihm möglich geworden an die Herausgabe zu denken, ſo wird hoffentlich das jüdiſche Publikum nicht gleichgültig bleiben, ein ſo verdienſtvolles Werk zu unterſtützen. Ohne das Mäcenat des Herrn Albert Cohn, dem man ſtets begegnet, wo es gilt mit hochherzigem Sinne die jüdiſche Wiſſenſchaft zu fördern, wäre dieſer Commentar im Schreibepulte eingekerkert geblieben. Herr Albert Cohn hat zuvorkommender Weiſe auf 100 Exemplare abonnirt. — Die Ausſtattung iſt befriedigend, doch wäre im Intereſſe chriſtlicher Leſer zu wünſchen geweſen, die Quadratſchrift anſtatt der Raſchiſchrift zu wählen, die den chriſtlichen Gelehrten nicht geläufig iſt. G.

Chanukka 1855.

Ein zweihundertjähriges Jubiläum.

Man kann den Zeitgenossen gerade nicht den Vorwurf machen, daß sie irgend eine Veranlassung, einen Tag durch Festessen, Reden, Toaste und andere zur Schau getragene Gepränge — und somit sich selbst zu verherrlichen, verabsäumten; eher dürfte wohl des Guten zu viel geschehen.

Unsre Weisen aber sagen schon: כל המוסיף גורע (das Zuviel verschlechtert); so ist es auch hier.

Zumeist will man mit dem Aushängeschild der Tugend und Wohlthätigkeit die Selbstsucht und Heuchelei überdecken und irgend einen Zweck erreichen, den man der Oeffentlichkeit nicht unverhüllt vorzubringen wagt.

Der besorgte Beobachter fühlt schon eine gewisse Freude, wenn in ihm näher stehenden Kreisen nur äffische Nachahmerei der Beweggrund ähnlichen Treibens ist. Diese Entschuldigung — nicht Rechtfertigung — glaube ich sehr oft für meine Glaubensbrüder in Anspruch nehmen und anwenden zu können. Der Nachtheil ist freilich da nicht gar so arg wie anderswo, ganz bleibt er jedoch auch nicht aus.

Die vielen „gemachten" Feiertage scheinen die wahren Fest- und Feiertage, die der Herr dem Menschen zur Rück- und Einkehr in Gott und in sich eingesetzt, in den Hintergrund und allmälig ganz wegzudrängen. Wir sagen „scheinen", wie ja auch überall da, wo das Reich der Lüge und der Finsterniß Raum gewinnt, das Licht und die Wahrheit sich zurückziehen, anderswo aber um so heller strahlen.

Wie viele von den Juden, die ihren Kindern den Weihnachtsbaum hell erleuchten, mögen daran denken ein Chanukkalicht anzuzünden?! — Und dennoch bietet dieses Jahr grade

eine ganz besondere Veranlassung zur Erneuung der Feier der Einweihung des Festes des Wiederanzündens und Leuchtens des fast erloschenen reinen Oeles.

Deßhalb haben wir wohlerwogen zur Ueberschrift dieser Aufforderung „Chanukka 1855" gewählt.

Die jetzt übliche Zeitrechnung hat sonst nur für uns im bürgerlichen Leben Geltung, muß jedoch im religiösen um so sorgfältiger von uns vermieden werden, als mit der Zählung von Schöpfung der Welt an, das jüdische Kind schon frühzeitig auf die auf der andern Seite alles durchdringen wollende Bekehrungssucht aufmerksam gemacht und dagegen gestählt werden soll.

Was hätte es aber für diejenigen, die in der „Neuzeit", die in der „modernen Bildung" stehen, die das Messiasreich in der Herrschaft der Gottesidee, nicht aber in der Erhebung des Volkes Israel erwarten, genützt, hier an die Thaten der Makkabäer vor fast zweitausend Jahren zu erinnern?

Für die soll hier aus der neuern Zeit die Nothwendigkeit einer Erneuung des Weihefestes bei Gelegenheit eines zweihundertjährigen Jubiläums vorgeführt werden. Sie mögen sich es deutlich machen, wie die Herrschaft der Gottesidee, der Liebe und des Friedens mit der Erhebung des Volkes Israel, als Trägers derselben, im innigen Zusammenhange stehe; jede religiöse Unduldsamkeit aber, sowohl wie Leichtfertigkeit, diese Gottesidee verdunkeln und so das Friedensreich des Messias weit hinausschieben.

In dem jetzt durch seine freisinnigen Institutionen, besonders auf religiösem Gebiete, hellstrahlenden England hatten die Juden in früherer Zeit Anklagen und Verfolgungen zu erdulden, wie nur in irgend einem andern Lande; und wurden endlich im Jahre 1295 ganz von da verjagt.

Durch 365 Jahre — eine Periode, so lange wie die der Richter in der jüdischen Geschichte: von Josua bis Saul — betrat kein Jude dieses ungastliche Land, das, mit nur kurzen Unterbrechungen, während dieser Zeit alle Gräuel des Bürgerkrieges bis zum Königsmord durchmachte.

Erst im Jahre 1655 kam Menasse ben Israel, von Geburt ein portugiesischer Jude, der in seiner Jugend mit seinem Vater Joseph aus Lissabon der Inquisition entfloh,

nach England, um hier bei Cromwell um Aufnahme für seine Glaubensbrüder nachzusuchen.

Den vierten December 1655 ließ Cromwell zu Whitehall eine Rechtsversammlung von dem Lord-Ober-Richter Glynn, Ober-Lord Baron Scheele, Lord-Mayor und Sheriffs von London, und vielen Kaufleuten und Geistlichen abhalten, um die Anträge Menasse ben Israels zu prüfen.

Diese Anträge lauteten etwa:

1) Die Juden sollen nach abgelegtem Eid, bei jeder Gelegenheit ebenso wie die anderen Engländer zur Vertheidigung bereit zu sein, unter dem besonderen Schutze Sr. Hoheit des Kommandirenden, der Generale und Hauptleute der Armee in die Republik aufgenommen werden.
2) und 3) Oeffentliche Synagogen und freie Ausübung der Religion den Juden sowohl in England, wie auch in allen Ländern die unter englischer Gerichtsbarkeit stehen, wie auch Begräbnißplätze außerhalb der Städte ohne Hindernisse zu gestatten.
4) Die Juden zu jedem Geschäft ohne Ausschließung zuzulassen.
5) Eine Person von Rang anzustellen, die von den fremden nach England kommenden Juden den Paß empfängt und sie auf den Lehnseid der Republik verpflichtet.
6) Den Synagogen-Vorstehern das Recht zu verleihen, in allen Prozeß-Sachen unter Beihülfe von Beamten ihrer eigenen Nation nach dem mosaischen Gesetze zu entscheiden, mit der Freiheit, daß nach Belieben gegen diese Entscheidung bei den bürgerlichen Richtern des Landes appellirt werden kann.
7) Falls noch irgend ein Gesetz gegen die Juden vorhanden sei, es vor allen Dingen zu widerrufen und aufzuheben.

Den siebenten, zwölften und vierzehnten December 1655 wurden diese Versammlungen wiederholt, die zum Schluß in aller Form die Zulassung der Juden in England ausgesprochen haben sollen[1]).

1) Nach anderen historischen Berichten scheinen zwar diese Versammlungen zu keinem Resultate geführt zu haben; doch bleibt die Gesandtschaft Menasse b. J. und die sich daran knüpfende Verhandlung ein so wichtiges Moment, daß der Herr Verf. mit Recht darauf als auf eine Chanukkabegebenheit hinweißt. D. Red.

Und in diesem Jahre, 1855! eben ist ein Jude, David Salomons, zum Lord-Mayor in London gewählt worden!

Daß derselbe, wie ebenfalls die Zeitungen melden, sich bereits einen Kaplan gewählt, gehört — wenn es nicht das verknöcherte Formenwesen, dem auch in England gehuldigt wird, erforderlich machte — zu der äffischen Nachahmerei, die wie wir Eingangs erwähnt, leider oft bei Juden, oder die so heißen vielmehr, auch zu finden[2]). Uns jedoch berührt dies nicht im Geringsten: wir haben es ja nicht mit der uns ganz gleichgültigen, weil zufälligen Person zu thun, sondern mit dem Nachweis der Raumgewinnung der Gottesidee durch und mit Israel.

Ja, der Sieg der letzten zweihundert Jahre ist es werth, den Siegen unsrer Ahnen zur Zeit der Makkabäer angereiht, gleichsam als höhere Stufe derselben betrachtet zu werden!

Wie damals das winzige, schwache Häuflein mit Hülfe des Gottes, dem es vertrauete, die Tyrannei, den Uebermuth und die Willkür bezwungen, so ist uns auch jetzt wieder der Sieg geworden: ein Sieg in einem Kampfe, der wohl oft blutige Opfer von uns gefordert, den wir aber nicht mehr mit blutigen Waffen führten, noch zu führen brauchen.

Das Gotteslicht, die Menschenseele, leuchtet immer heller als Pharos in das sturmbewegte Leben hinein; und im frohen Selbstbewußtsein, hierbei mitzuwirken, sollten wir mit doppelter Freude diesmal am Weihefeste unser Licht, das Symbol der nie auszulöschenden Reinheit, anzünden und leuchten lassen.

Chanukka beginnt in diesem Jahre 5616 nach Erschaffung d. W., oder 1855 der übl. Zeitr., den vierten December und währet bis zum dreizehnten, also fast ganz dieselbe Zeit, in der die Versammlung in London im Jahre 1655 tagte.

Wie dieses Fest würdig begangen werden soll? Durch Festessen, Reden und Tanzen gewiß nicht!

---

2) Den neuesten Nachrichten zufolge scheint dieses zu den Zeitungsenten, oder besser zu den Späßen eines lustigen Vogels zu gehören: D. Salomons ist ohne irgend einen geistlichen Beistand in Guildhall eingezogen. Hätte es aber unabweisbar eines solchen Beistandes bedurft, so würde der neugewählte Lordmayor, schon seinen Bestrebungen nach, gewiß den Dr. Adler hierzu berufen haben. D. R.

Wahrhaft jüdische Gemeinden werden im wahren jüdischen Sinne das Rechte schon treffen: vor Allem thut Eintracht noth. Ist diese erst da, dann kann man der jetzt wieder sehr überhand nehmenden Bekehrungssucht, die durch die Erfolglosigkeit bisher in ihren kostspieligen Bestrebungen bis zur Wuth gesteigert scheint, ruhig entgegensehen, diesem Treiben wohl gar mit Ernst und Würde entgegentreten. Damit meine ich jedoch keineswegs, Proselyten fürs Judenthum anzuwerben. Wer dieses kennt, weiß, wie wenig es solche aufmuntert, wie unlieb sie ihm sogar sind. Wohl aber sollte nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten die einzige Quelle des Zuflusses für missionärische Lockungen bis zu ihrem Ursprunge verfolgt, und da gehörig gereinigt werden.

Die vernachlässigte religiöse Erziehung in der Jugend ist es, die manchen ohne Kraft und ohne Grundsätze heranwachsenden jungen Mann bei einem sich darbietenden Vortheil zum Wechsel des Glaubens — man könnte richtiger wohl sagen: zum Wechsel der Maske — veranlaßt. Besonders sind es Kinder der Armen, und Waisen, die im Glauben der Väter wenig unterrichtet werden. Man sucht sie so frühzeitig wie möglich in einem Geschäft unterzubringen, um der Sorge für sie los zu sein.

Es ist zwar wohlbekannt, wie in Israel der von jeher sich bewährende Wohlthätigkeitssinn noch nicht verschwunden ist, die Mittel werden noch immer ohne Anregung, ohne Unterstützung, zuweilen sogar trotz der Hindernisse von außen bereitwillig herbeigeschafft; aber die Thatkräftigkeit, die in früheren Zeiten in vollem Glaubens- und Herzensdrang sich kund gab, ist jetzt wenig zu finden.

Der Erwerb nimmt so in Anspruch, daß man nicht gestört sein kann oder will. Höchstens im Sterben, oder im Gedanken daran, bei Abfassung des Testamentes, wird eine Summe Geldes zu irgend einem guten Zwecke vermacht, gleichsam um sich für die verabsäumte Pflicht loszukaufen.

Wäre es nicht die würdigste Begehung der Jubelfeier, wenn man Waisen- und Erziehungshäuser begründete, in denen jüdische Kinder wahrhaft jüdische Erziehung nach der Religion und nach der Einfachheit unserer Väter, und die vorwaltende Richtung zum Handwerk und zum Ackerbaue bekämen?

Aber auch die kleinste Gemeinde könnte ein oder mehrere, besonders Waisen-Kinder, in diesem Geiste erziehen lassen und somit den Sinn fürs Judenthum erkräftigen. — Sagen ja unsere Weisen: הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל (Habet der Kinder der Armen Acht, durch sie wird die Lehre in Israel verbreitet). — n.

Zur Geschichte der Juden in Holland.

Nach Kiunen[1]).

Von der Ansiedelung der Juden im Haag bis zu der Staatsumwälzung im Jahre 1795.

Die Bildung einer jüdischen Gemeinde im Haag ist ein Ereigniß, welches in der Geschichte der Juden einen Wendepunkt abgibt. Sie bietet ein höchst interessantes Bild von der Ausbreitung ihres Einflusses bei der Behandlung der damals wichtigen Staatsangelegenheiten, die Europa's Loos bestimmten. Wilhelm der Dritte, der ihre Gewandtheit im Unterhandeln kannte, brauchte sie gerne in diplomatischen Geschäften, und ihr Patriotismus leistete ihm auch einige nicht unbedeutende Dienste. Auf ein halbes Jahrhundert von meist commerzieller, folgt nun ein anderes halbes Jahrhundert von mehr politischer Bedeutung, worauf später mit dem veränderten Standpunkte der Republik selbst in der Staatenreihe Europa's, auch der Einfluß der bis dahin ausgezeichnetesten portugiesischen Juden abnimmt, und an ihrer Stelle die wachsende Thätigkeit der deutschen Juden auftaucht, die am Ende dieser Periode bei der Emancipation der jüdischen Nation und deren bürgerlichem Aufgehen in der niederländischen Nation, einen nicht uninteressanten Standpunkt einnimmt.

Schon zur Zeit der Umwälzung von 1672 hatten sich im Haag einige Juden niedergelassen; aber der erste der einen Bürgerbrief erhielt war Abraham Polak, im J. 1675. Bald wuchs die Gemeinde merkbar an, vorzüglich als mehrere sehr reiche Juden diesen Ort zum Wohnort wählten, die in einem vornehmen Stadttheile schöne Häuser kauften; z. B. einen Theil der Gebäude an der Stelle, wo früher Bredewde's Hof stand.

1) Vgl. 2. Jahrg. dieser Monatsschrift. S. 122. Kiunen l. Könen.

Im Jahre 1693 vereinigten sich sowohl die aus Portugal herstammenden Israeliten, wie auch einige Andere von hochdeutschem Stamme, im Hause des Jacob Abenhacar Berga, und bald ward eine Gemeindeordnung durch Manuel Levi und Moses de Pinto, den Ahnherrn des verstorbenen berühmten F. Pinto, abgefaßt. Durch die Regierung approbirt und bestätigt, wurde den Mitgliedern dieser Gemeinde ein Grundstück nahe am Scheveningschen Wege zur Beerdigung ihrer Todten angewiesen. Man findet erwähnt, daß die Gemeindehäupter, die nach der Väter Tradition sehr vielen Werth darin setzten, für ihre Synagogen einen solchen Platz zu erhalten, der ringsum mit Kanälen könnte abgeschlossen werden, der Regierung große Summen offerirten, wenn solche den Stadttheil, worin sie ihre Synagogen bauen wollten, mit dem Uebrigen blos durch Aufzugbrücken verbinden wollten, wodurch das synagogale Grundstück mit seiner Umgebung eine Art Insel gebildet hätte; aber diese Bitte ward abgeschlagen. Eine portugiesische Synagoge, durch einen gewissen Pereira im J. 1707 in der Form eines gewöhnlichen Hauses errichtet, ward von ihm seinen Glaubensgenossen überlassen, doch sollte sie seiner Familie angehören, solange Mitglieder derselben in der Gemeinde existirten. Später — im Jahre 1724 — ward durch einige ansehnliche haagische Israeliten von dieser Abtheilung eine neue Synagoge gebauet, obgleich nach kleinerem Maßstabe, doch ganz nach dem Muster der im Jahre 1675 eingeweiheten großen Synagoge zu Amsterdam.

Dieser außerordentlich schnelle Aufschwung und das Emporblühen der jüdischen Gemeinde in einer Stadt, die während der Statthalterei Wilhelm des Dritten der Mittelpunkt der europäischen Staatsangelegenheiten war, steht in unverkennbarer Verbindung mit dem thätigen Antheile der Juden an den öffentlichen Angelegenheiten, was mehrere Thatsachen genügend bezeugen. Moses Machado war ein Günstling des vorgenannten Fürsten, und leistete seinen Armeen in Flandern ausgezeichnete Dienste. Nicht weniger nützlich zeigte sich Don Manuel de Belmonte — den wir schon früher als Agenten für des spanischen Königs besondere Angelegenheiten kennen gelernt — als Resident für diesen Hof. Vierzig Jahre hindurch, und vorzüglich seit dem Jahre 1676, war er thätig, um gegenüber der Herrschsucht von Frankreichs Monarchen das innige

Einverständniß zwischen beiden Mächten zu befördern. Ihm folgte in derselben Beziehung sein Neffe Francisco de Ximenes Belmonte, an dessen Stelle später dessen Sohn Imanuel trat. Der Reichthum und der Luxus dieser Familie war so auffallend, daß sie allgemein vielen Neid und Mißgunst erregten.

Eine nicht weniger bedeutende Rolle in der diplomatischen Welt jener Zeit spielte Herr von Schooneberg (eine Uebersetzung seines eigentlich jüdischen Namens Jacob de Abraham Belmonte, und einem anderen Zweige desselben Geschlechts entsprungen), außerordentlicher Gesandter des englischen Hofes beim König von Spanien, und als solcher auch mit der Vertretung der niederländischen Interessen beauftragt. Dem König Wilhelm leistete er in dieser Beziehung wichtige Dienste, vorzüglich durch seine genauen Berichte über die Lage der Dinge, als durch das vermuthete kinderlose Absterben Karls des Zweiten die bisherige Königslinie erlosch und die meisten Mächte auf die vakante Erbschaft Ansprüche erhoben. Auf diesem Posten blieb er ununterbrochen thätig, bis er später nach Lissabon geschickt ward, wo er im J. 1717 starb. Der Erzherzog, später Kaiser Karl der Sechste, dessen Interessen er Frankreich gegenüber mit großem Eifer vertreten, erhob ihn im J. 1709 durch ein offenes Schreiben, das noch in seiner Familie existirt, zum Marquis einer Herrschaft in Brabant. Er hinterließ den Namen eines Mannes, der in seinen verschiedenen Aemtern auf eine ausgezeichnete Weise seinen Pflichten treulichst nachkam.

Auch der sehr reiche haagische Israelite Isaac (Antonio Baron) Lopez Suasso leistete dem Staate einen großen Dienst im denkwürdigen Jahre 1680. Er schoß nämlich Wilhelm dem Dritten, als dieser sich zum Zuge nach England rüstete, ganz uneigennützig und ohne Empfangschein die Summe von zwei Millionen Gulden vor, mit Hinzufügung der folgenden Worte: „Sind Sie glücklich, so bin ich überzeugt, daß diese Summe mir zurück erstattet wird. Sind Sie unglücklich, nun dann soll sie für mich verloren sein“[2]).

Schon früher hatte ihn Karl VI., König von Spanien, zum

2) Friedrich der Große, sonst gewiß kein Judenfreund, erwähnt diesen schönen Zug in seinen „Mémoires pour servir à l'histoire de Brandenburg“. Auch Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, erinnert an Suasse, Schwarse.

Baron von Avemas le gres (einer Besitzung in Brabant) erhoben, „wegen der sehr ausgezeichneten Dienste (so lautet das Diplom), die er uns geleistet in Angelegenheiten von äußerster Wichtigkeit".

Noch andere Glieder dieser portugiesischen Abkunft waren während der Statthalterschaft Wilhelm III. in diplomatischen Beziehungen thätig. David Bueno de Mesquita war während dieser Zeit Resident des Kurfürsten von Brandenburg, und Generalagent des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg bei den Generalstaaten. Don Joseph de Toledo repräsentirte im Haag den Kaiser von Marocco, Mulei Ismaël, zur Bestätigung eines neuen im Jahre vorher geschlossenen Friedens-, Schifffahrts- und Handelstraktates, ein Erfolg der Verwendung eines anderen Israeliten, David Schalom de Azevedo, der speciell zu diesem Zwecke im Jahre 1680 oder 1681 hierher gekommen war. Auch ließen die Staaten ungefähr um das Jahr 1699 sich mit einem gewissen Boas Pinhas in Unterhandlungen ein, zur Beförderung des Friedens mit Tunis, Tripoli und Algier, wofür ihm eine Belohnung von 400 Gulden zuerkannt ward. Im J. 1793 finden wir einen anderen Juden, Gideon Mendes genannt, als Consul der Republik zu Palée in den Barbareskenstaaten etablirt.

Am Ende des 17. und mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts existirte gewiß kein Land, wo Jacobs Nachkommen mehr in Vermögen und Ansehen gestiegen waren, als in Holland. Ein Reisender dieser Zeit schreibt, daß man hier Juden finde, die mit mehr Luxus und Pracht auftreten, als mancher Prinz in Europa; und führt davon einige beinahe märchenhafte Beispiele an. Könige verpfändeten bei ihnen die Kronjuwelen und waren froh, wenn sie durch Unterhandlungen ihrer Staatsminister die Kennzeichen ihrer Majestät zeitig wieder einlösen konnten[3]), und vielleicht würde Ludwig dem XIV., wenn sie ihm und nicht seinem großen politischen Widersacher gedient hätten, weniger die Gefahr gedrohet haben, am Ende seines Lebens alle Früchte einer glänzenden Regierung zu verlieren.

Von der Betrachtung der politischen Wichtigkeit der por-

3) Vgl. Tolland, historische Reise 5. Band S. 794. Unterhandlungen des schwedischen Ministers im Jahre 1691, um die schwedischen Kronjuwelen, die man holländischen Juden verpfändet, zurück zu erhalten. Resol. von Stoll vom 8. Febr. 1691. Des Juden Name war Jacques Nunes Henriques.

tugiesischen Juden, als Erfolg der Begünstigung Wilhelm des Dritten, und ihrer Verhältnisse im Haag, wenden wir uns wieder zu ihrem Hauptaufenthaltsorte Amsterdam. Die Zahl der portugiesischen Juden daselbst wird in einer nicht angegebenen Quelle einige Zeit nach dem Utrechter Frieden auf 2400 Familien gerechnet, und werden sie die beiweitem vornehmsten und reichsten Juden der Vereinigten Niederländer genannt. Großhandel blieb noch immer ihre Hauptbeschäftigung. Hierzu kam noch vorzüglich der Wechsel- und Geldhandel, später auch der Actienhandel; daraus entstand, daß sie einen großen Theil ihrer Schätze in englischen Fonds anlegten, die ihnen gute Zinsen versprachen, wodurch aber unter ihnen Waarengeschäfte sehr zurückgingen. Diese Veränderung wurde aber bei ihnen immer mehr die Veranlassung zur Spielsucht, und bei günstigem Erfolg zu verminderter Thätigkeit und gesteigertem Luxus. Es wäre aber ungerecht, den Juden die Schuld daran allein tragen zu lassen. In der damaligen Frist von Ruhe und Frieden trat allgemeine Entnervung und Erschlaffung ein. Der lange Friede hatte die früher mächtig pulsirenden Kräfte der Nation erschlafft; Pracht und Verschwendung stiegen ununterbrochen, und französische Ansichten, französische Literatur und Sitten und französische Eitelkeit, die auf das Vaterland im Allgemeinen einen so großen Einfluß übten, wurden auch unter den portugiesischen Juden immer mehr heimisch.

Dennoch leisteten sie auch damals dem Lande manchmal ausgezeichnete Dienste. Bei der Belagerung von Bergen op Zoom durch die Alliirten im Jahre 1740 schaffte der reiche und angesehene amsterdamer Israelit Isaac de Pinto, aus eigenen und seiner Glaubensgenossen Mitteln dem Staate sehr ansehnliche Geldsummen, und zu beiweitem niedrigeren Zinsen, als der Staat, da der Staatsschatz völlig erschöpft war, damals bewilligte; was den Generaleinnehmer Van Stopendorp veranlaßte, an de Pinto später zu schreiben „er habe den Staat gerettet". Im Jahre 1750 half derselbe Israelit den Zinsfuß der Schuldbriefe auf den Statthalter von 4 auf 3 Procent herabsetzen, wozu er und seine Freunde mit ansehnlichen Geldsummen Vorschüsse leisteten.

Der Krieg mit England und die darauffolgende bittere Fehde zwischen den getrennten Parteien rüttelten auch viele Juden aus ihrem Schlummer. Ersterer vorzüglich gab der

ganzen Bevölkerung der Vereinigten Niederlande einen starken Impuls, der auch auf die Israeliten nicht ohne Wirkung blieb. Man findet verzeichnet, daß ein ein Kaperschiff befehligender Jude, Namens Almaida, sich in der Seeschlacht bei Doggersbarw rühmlich auszeichnete[4]).

In den Parteistreitigkeiten am Ende des 18. Jahrhunderts blieb der bei weitem größte Theil der Juden, vorzüglich der portugiesischen, auf Seite des Statthalters. Sie erinnerten sich noch, wie hoch sie in der Gunst Wilhelm des Dritten gestanden. Wilhelm IV. war ihnen nicht weniger gewogen. Der reiche und erfahrene Portugiese de Pinto hatte, als Mitglied der Synagogenverwaltung seiner Gemeinde, in ihrem Namen dem Prinzen bei seiner Erhebung zu der Würde eines Statthalters in der herzlichsten Weise seine Aufwartung gemacht; und dieser Oranienfürst hat ihn später mehr als einmal als Führer (oder Verwalter) der ostindischen Compagnie zu Rathe gezogen. Bei der Majoritätserklärung Wilhelm V. wurden für ihn Gebete und Gesänge in einer besonderen Feier veranstaltet, und Predigten wegen dieses erfreulichen Ereignisses gehalten. Bei derselben Gelegenheit ward im Namen der Gemeinden Amsterdam, Rotterdam und Haag eine Commission abgeschickt, um dem Prinzen ihre Aufwartung zu machen und um seine hohe Protektion und Gunst zu bitten, die er auch mit innigem herzlichen Wohlwollen ihnen versprach. Bei des Prinzen Verheirathung ward wieder eine Commission ernannt, um ihm zu gratuliren, und als Seine Durchlaucht kurz nachher nach Amsterdam kam, ward er mit seinem Gefolge mit großem Gepränge in der reichverzierten Synagoge empfangen, und die geweiheten Gesetzesrollen dem fürstlichen Paare gezeigt. Von seiner Seite hatte Wilhelm V., seinen Vorgängern ähnlich, eine große Vorliebe für die jüdische Nation, und gab öftere Beweise hiervon. Eine rührende Manifestation dieser Gesinnung legte er im unglücklichen Jahre 1786 an den Tag. Durch das Zurückbleiben der Dividende der ostindischen Gesellschaft während mehrerer Jahre waren viele Juden, vorzüglich die jüdischen Armen zu Amsterdam, die einem großen Theil nach aus diesen Dividenden die Mittel zu ihrer Ernährung bezogen, in große Noth gerathen. Der

4) Grégoire, Hist. des Juifs T. III. 398. Malo, Hist. des Juifs 450. 51.

Mangel riß von Tag zu Tag immer mehr unter ihnen ein, und es war zu befürchten, daß die Stadt sich bald dieser erschöpften Einwohner würde annehmen müssen. Da beschloß der Prinz, von dem ihm als Oberführer der Gesellschaft zukommenden acht und dreißigsten Theil die Summe von 17,993 Fl. 19 Ct. zur Vertheilung an die jüdischen Armen zu bestimmen. Natürlich begrüßten daher die Juden mit großer Freude die Herstellung der Dinge im Jahre 1787. Ihre Zufriedenheit mit der Wendung im Vortheile des Oranischen Hauses zeigte sich deutlich, als der Synagogenrath der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam, zur Leistung des Eides auf die wiederhergestellte Constitution aufgefordert wurde. Auf die Frage des präsidirenden Bürgermeisters bei der Vorlesung des Staatsbeschlusses, ob sie wohl gerne bereit wären, die Constitution mit Kraft und Macht aufrecht erhalten zu wollen, antwortete der präsidirende Parnaß: „Dieses wollen wir mit ruhigem und frohem Herzen im Namen des ganzen Synagogenrathes thun; denn der allmächtige Gott hätte uns keine größere Gunst gewähren können als die, bei dieser Epoche zu solcher Beeidigung hier aufzutreten". Hierauf ward ihnen der Eid vorgelesen, der von Allen mit einem lauten und vernehmlichen Amen bekräftigt ward. Die hochdeutsche jüdische Gemeinde vollzog die Eidesleistung in derselben Weise[5]).

Ungefähr um dieselbe Zeit hielt sich wieder ein Israelite von südlicher Abkunft in der Qualität eines Gesandten des Kaisers zu Marocco, Namens Mosahod de la Mar, im Haag auf. Dieser Israelit, zu Marocco aus einem ansehnlichen Geschlechte geboren, das der Kaiser zu wichtigen Staatsangelegenheiten verwendete, ward durch Intriguen zur Auswanderung aus dem Lande seiner Geburt gezwungen, etablirte sich hierauf im Jahre 1775 in Amsterdam, wo er später eine angesehene Tochter seiner Nation, Rachel Mendes da Costa, heirathete, und war einige Jahre Agent oder Gesandter des maroccanischen Kaisers, für dessen Angelegenheiten hier im Lande. Auch am englischen Hofe befand er sich in gleicher Beziehung. Noch heutigen Tages sind seine Nachkommen in der Hauptstadt des Königreichs der Niederlande ansässig.

5) Der Oberrabbiner, damals David Cohen de Azevedo, fuhr bei dieser Feierlichkeit in Amtskleidung mit den regierenden Parnassim in fünf Kutschen pompösem Aufzuge nach dem Stadthause.

Ein Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, der die Vertheidigung der portugiesischen Juden gegen ihren bitteren und gehässigen Lästerer Voltaire übernommen, legt folgendes löbliches Zeugniß von ihnen ab. „Die Portugiesen haben zugleich mit großen Reichthümern den spanischen Handel nach Holland herüber gebracht, und auch zum Aufschwung des Handwerkes unter allen Bewohnern viel beigetragen. Ihre Nachkommen wurden öfterer durch Andere betrogen, als sie selbst Betrüger waren; wurden oft Opfer des Wuchers, sie selbst aber wollten sich selten zum Wuchergeschäft hergeben. Es wird schwer halten ein Beispiel aufzufinden, daß im Zeitraume von zwei Jahrhunderten ein portugiesischer Jude in Amsterdam oder Haag, Verbrechens halber am Leben wäre gestraft worden. Es würde große Mühe kosten, in den Jahrbüchern des menschlichen Geschlechts ein Volk zu finden, an Anzahl den spanischen und portugiesischen in Holland und England wohnhaften Juden gleich, unter dem weniger dem Gesetze nach strafbare Verbrechen geübt wurden. Alle Christen, die dieses Land kennen, rufe ich hierin als Zeugen auf". Davon geht er zu der Schattenseite ihres Charakters über und fügt hinzu: „Luxus, Verschwendung, leidenschaftlicher Trieb zu der anderen Sache, Hochmuth, Widerwillen gegen jede Arbeit, und selbst gegen den Handel, den Mancher unter ihnen nur gar zu viel vernachlässigt, wurden die Ursachen ihres Verfalls. Gewisser hochmüthiger Anstand und edler Stolz sind die Charakterzüge dieser Nation"[6]). Mit den englischen Juden blieben sie fortwährend in enger Verbindung; mit ihnen zusammen unterstützten sie auch im Jahre 1721 ihre armen Glaubensgenossen während der damals dort herrschenden ansteckenden Krankheit, mit reichen Gaben und versorgten sie mit allen Bedürfnissen.

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

(Fortsetzung.)

Die Nacht, die seit dem vierten Jahrhundert über das römische Reich einbrach und ihre rabenschwarzen Fittige über

6) Lettres de quelques Juifs a Mr. de Voltaire (durch de Pinto vol. I. R. 19.)

die neuerstandenen christlichen Reiche bis tief in das 15. Jahrhundert ausgebreitet hielt, läßt durch diesen langen Zeitraum die Spur eines eigentlichen Religionsgespräches nicht erkennen. Religionsgespräche, an sich nur selten weder Wissenschaft noch Gemüthserhebung fördernd, gewinnen allein durch den aus der Friction des Gedankenaustausches hervorbrechenden Funken; dieser Zeit war jede Schwingung der freien sich selbstbewußten Geistesthätigkeit fremd. Von der einen Seite drückte schwer der Arm der hereingebrochenen Barbarei, von der andern übten scharf zugespitzte Subtilitäten einen solchen Reiz, daß man sich an Unverständlichkeiten und an unsinnigen, dem Begriffsvermögen nicht zu fassenden Erklärungen, überbot und was außer diesem Kreise lag nicht der Beachtung würdig hielt. Diese Periode gehört zu den trübsten Phasen der Geschichte. Das graue Alterthum läßt uns manche Greuel errathen, durch das Dunkel ihrer Sagen bricht mancher Zug, der das Erniedrigende der Knechtschaft offenbart, in die sich der Mensch begeben hatte, als er durch Vergötterung der Natur in ihren blind waltenden Kräften die Lenker seiner Schicksale erblickte. Die ein Jahrtausend umspannende nachchristliche Periode der Geistesfinsterniß läßt nicht nur errathen, sondern spricht in dürren Worten, wie viele Opfer unseliger Wahngebilde, den sich selbst nicht begreifenden Meinungen gefallen; wie früher die Gottheit in die Natur, so wurde sie jetzt in die sinnlichsten Vorstellungen herabgezogen, das Alterthum opferte manches Menschenleben auf dem Altar seiner Gottheiten, das Mittelalter schlachtete Tausende vor dem Altar seiner Gottheit! — Die allein zu Disputationen über Religionswahrheiten berechtigende ungetrübte Geistesklarheit wird natürlich dort vermißt, wo Unverstand und Unduldsamkeit zur Schau tragender Fanatismus sich zum Richter aufwirft und ein tieferes Eingehen auf die Gründe des Gegners als verdammlich erklärt: und welches Zeugniß legt ein Zeitalter von sich ab, das einem Hieronymus, dem man wahrlich nicht Geistesheile und Duldsamkeit vorwerfen kann, der Irrgläubigkeit verdächtigte, weil er dem Studium der hebräischen Sprache oblag! — Die aus dieser Zeit bei den Kirchenvätern aufbewahrten Religionsgespräche bieten in keiner Weise irgend einen geistigen Anhalt; es werden nur die oben angeführten stumpfen Argumente Justins wiederholt, weiter hinauf reichte die Bibelkunde und die Bekanntschaft mit jüdischen

Quellen nicht. Doch erhalten wir mitunter Zauber- und Bekehrungsspektakel als neuen Zusatz. Was die Zauberwunder besagen, urtheilt jeder Leser leicht; und welche Bedeutung die mit ihrem oder ohne ihr Hinzuthun durch Religionsgespräche bewirkten Bekehrungen haben, wird ebenfalls der Leser nicht unschwer begreifen: durch Gewaltsamkeiten herbeigeführter Uebertritt. Von diesen Bekehrungen wird erst seit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion durch Constantin berichtet; die erste Bekehrung en masse ereignete sich nach den kirchengeschichtlichen Nachrichten unter den Auspicien dieses Kaisers. Der römische Bischof Sylvester hatte ein langes Religionsgespräch mit den Juden zu Rom; die von ihm angeführten Bibelstellen wollten sie nicht überzeugen. Doch was der Verstand der Weisen nicht vermochte, war von höherer Hand — einem Stier zugedacht, der endlich die Juden zur Raison gebracht. Der Reden lange Reihe wurden durch den Judenzaubermeister Zambre (dieser Name des — Numeri 22 — berüchtigten Medijanitinnenjägers erregt zwar einige Verwunderung, doch wer darf zweifeln wo weit Größeres spricht?) mit dem Vorschlag abgeschnitten, die Wahrhaftigkeit des einen oder des andern Glaubens durch Wunder zu erproben. Ein Stier wurde nun herbeigeführt, Zambre sagte ihm einige Worte ins Ohr und er stürzte todt nieder. Eine todesähnliche Erstarrung ergriff die christliche Menge; da rief Sylvester dem entseelten Stier einige Worte zu und er stand lebendig auf. Neues Leben ergoß sich über die anwesenden Christen, und auch die Juden konnten solchem Zeugnisse nicht widerstehen und traten sämmtlich zum Christenthum über[1]). Es genügt, wenn an der Erzählung irgend Wahres ist, zu bemerken, daß Constantin den Vorsitz führte. Brachen zwar erst unter seinem Nachfolger Constans eigentliche Judenverfolgungen aus, so sind die von ihm gegen die Juden erlassenen Gesetze sprechende Beweise seiner seit seinem Uebertritt zur Schau getragenen Gesinnungen: und daß er vor einer gewaltsamen That nicht zurückschreckte, sagt sein ganzer Lebensgang nur zu deutlich[2]). — — Daß dieser Modeartikel

1) Cedrenus. T. 1. p. 478. (Bonner Ausgabe.) —

2) Wir machen bei dieser Gelegenheit auf eine Stelle bei Cedrenus, das. S. 507, aufmerksam, in welcher Philo als ein dem Christenthum nahestehender und die Dreieinigkeit in der Schrift erkennender Interpret, aus einigen Stellen de Cherubim und sonst bezeichnet wird.

die n
hund
die S
Reli
Gem
Frie
diese
Gei
der
scha
an
mög
dies
Per
gra
Du
der
als
Kr
ta
lä
vi
gr
Na
al

Der Bischof muthmaßte nun der Proselyt sei ein Betrü- und es ergab sich auch wirklich, daß der Jude schon ge- t sei. Auffallend erscheint nur, daß dieses Wunder sich erst einer schismatischen und nicht bei einer orthodoxen Kirche gnete[4]).

Doch genug auf diesem Gebiete verweilt, das hinsichtlich er Wunder nicht Beweisendes, und hinsichtlich seiner Be- se nicht geistige Wunder darbietet; wir werden, wo die lemik sich auf das talmudische Gebiet hinüberwarf, zu den stlichen Controversen zurückkehren. Unsere Aufmerksamkeit d jetzt von einer um diese Zeit sich vorbereitenden Erschei- ng in Anspruch genommen, die bald tief in den Gang der ltbegebenheiten eingreift und den Verhältnissen Asiens und ropa's eine neue Gestaltung gibt. Mohammed tritt als ttesgesandter und Lehrer auf, und die feurigen Söhne Ara- ns ergießen sich in religiöser todesverachtender Schwärmerei er dessen Grenzen hinaus, stürzen siegesberauscht Throne und iche und tragen die Fahne des Islams bis nach den ent- ntesten Enden. Blieben diese welterschütternden Vorgänge ne Einfluß auf die Geschicke der Juden? Dem Koran wurde rch Feuer und Schwert der Weg gebahnt, ergoß sich nicht ch gegen die Juden die Wuth der Bekehrung? Die Antwort bekannt: Mohammed selbst hatte in einem, an den Stamm r zum Islam übergetretenen Beni Haarit Ibn Kaab gerich- ten Schreiben, folgende Erklärung abgegeben: „Jeder Jude nd Christ der zum Islam übergehet, soll als Muselmann etrachtet werden und in Allem euch gleich sein. Diejenigen ber, die bei ihrem Glauben beharren wollen, sollen Tribut bezahlen: für jeden Erwachsenen, männlichen oder weiblichen Geschlechts, für den Freien wie für den Sclaven, einen Dinar an Geld oder an Werth. Wer diesen Tribut entrichtet, wird als Schutzgenosse Gottes und seines Propheten betrachtet"[5]). Despotenlaune und Willkür gefährdeten oft die Lage Einzelner in den moslemischen Staaten, Verfolgungs- und Bekehrungs- sucht blieb jedoch dem Islam und seinen Bekennern fern, darum waren die Juden als Gesammtheit nicht bedrohet. Der Islam, dessen Devise nie Liebe war, errichtete keine Scheiterhaufen;

4) Basnage, Histoire des Juifs T. 4. p. 1283.

5) Weil, Muhammed der Prophet S. 253.

auch im Frankenreich in Aufnahme kam, darf nicht befremden: die allein das Wohl ihrer Völker zum Ziele sich setzenden Merovingischen Könige mußten bedacht sein, das Maß ihrer landesfürstlichen Sorgfalt auch auf die Juden zu ergießen; und war es doch nach den grausenerregenden Greueln, die die Regierung dieser Wütheriche bezeichnen, keine geringe Erholung, die Juden durch Religionsgespräche zu martern und sie zum Christenthum zu pressen. Was übrigens Gregor von Tours aus dem von ihm mit einem Juden gehaltenen Colloquium mittheilt, bestätigt genügend, daß es noch immer nicht dem Scharfsinne der Wortführer der Kirche gelingen wollte, die Justinischen Schranken zu überschreiten; und es ist daher die von dem fränkischen Prälaten beklagte Verstocktheit des controversirenden Juden leicht zu erklären[3]). — Ein Zug, der seinen Reflex stark in die Neuzeit wirft, muß, um das Bild zu vervollständigen, noch angeführt werden. Man war sehr auf Bekehrungen erpicht; ergab sich ein Jude, ohne daß es der Mühe der Controverse bedurfte, so konnte er der mit Liebesgaben begleiteten offenen Aufnahme gewiß sein. Und da die Zeiten ändern, die Menschen aber dieselben bleiben, so gab es schon damals Manchen, für den die Liebesgaben das eigentliche Motiv waren, das er denn auch auf die mannigfachste Weise auszubeuten suchte. Ein unter der Regierung des Theodosius lebender, sich in Geldverlegenheit befindender Jude trieb einen ziemlich profitabeln Handel mit der Taufe: er ging von Secte zu Secte, und durchlief so alle im Reiche geduldeten Kirchen. Die Secten waren endlich erschöpft, und seine Geldnoth wollte noch nicht ein Ende erreichen. Da ging er zu den schismatischen Novatianern — und hier bewährte sich die wunderthätige Kraft der alten Zeit. Der Bischof, überhaupt mißtrauisch gegen Proselyten, legte ihm starkes Fasten auf; der Jude unterzog sich ihm mit solchem Eifer, daß der Bischof die Probezeit abkürzte, den Glaubenseifrigen ein weißes Kleid kaufte und Wasser in das Taufbecken gießen ließ, um ihn in den Schoos der Kirche aufzunehmen. Doch siehe! das Wasser lief davon als der Proselyt in die Kirche trat; man untersuchte das Loch, durch welches es abgeflossen sein konnte: nirgend eine Oeffnung. Es wurde abermals Wasser eingegossen, derselbe Vorfall wiederholte

3) Greg. Turon, Hist. Franc. L. 6. c. 5.

sich. Der Bischof muthmaßte nun der Proselyt sei ein Betrüger; und es ergab sich auch wirklich, daß der Jude schon getauft sei. Auffallend erscheint nur, daß dieses Wunder sich erst bei einer schismatischen und nicht bei einer orthodoxen Kirche ereignete[4]).

Doch genug auf diesem Gebiete verweilt, das hinsichtlich seiner Wunder nicht Beweisendes, und hinsichtlich seiner Beweise nicht geistige Wunder darbietet; wir werden, wo die Polemik sich auf das talmudische Gebiet hinüberwarf, zu den christlichen Controversen zurückkehren. Unsere Aufmerksamkeit wird jetzt von einer um diese Zeit sich vorbereitenden Erscheinung in Anspruch genommen, die bald tief in den Gang der Weltbegebenheiten eingreift und den Verhältnissen Asiens und Europa's eine neue Gestaltung gibt. Mohammed tritt als Gottesgesandter und Lehrer auf, und die feurigen Söhne Arabiens ergießen sich in religiöser todesverachtender Schwärmerei über dessen Grenzen hinaus, stürzen siegesberauscht Throne und Reiche und tragen die Fahne des Islams bis nach den entferntesten Enden. Blieben diese welterschütternden Vorgänge ohne Einfluß auf die Geschicke der Juden? Dem Koran wurde durch Feuer und Schwert der Weg gebahnt, ergoß sich nicht auch gegen die Juden die Wuth der Bekehrung? Die Antwort ist bekannt: Mohammed selbst hatte in einem, an den Stamm der zum Islam übergetretenen Beni Haarit Ibn Kaab gerichteten Schreiben, folgende Erklärung abgegeben: „Jeder Jude und Christ der zum Islam übergehet, soll als Muselmann betrachtet werden und in Allem euch gleich sein. Diejenigen aber, die bei ihrem Glauben beharren wollen, sollen Tribut bezahlen: für jeden Erwachsenen, männlichen oder weiblichen Geschlechts, für den Freien wie für den Sclaven, einen Dinar an Geld oder an Werth. Wer diesen Tribut entrichtet, wird als Schutzgenosse Gottes und seines Propheten betrachtet"[5]). Despotenlaune und Willkür gefährdeten oft die Lage Einzelner in den moslemischen Staaten, Verfolgungs- und Bekehrungssucht blieb jedoch dem Islam und seinen Bekennern fern, darum waren die Juden als Gesammtheit nicht bedrohet. Der Islam, dessen Devise nie Liebe war, errichtete keine Scheiterhaufen;

4) Basnage, Histoire des Juifs T. 4. p. 1283.

5) Weil, Muhammed der Prophet S. 253.

seine Priester, die nur das Wort eines Propheten verkündeten — mehr wollte Mohammed nicht gelten, selbst für einen Wundermann gab er sich, wie bekannt, nicht aus — stellten sich nie an die Spitze fanatisirter Haufen, um Synagogen zu zerstören und die Betenden der Wuth entmenschter Banden preiszugeben. — Daher hier auch nicht die peinliche Erscheinung der Religionsgespräche, die in letzter Instanz auf Verfolgung hinauslaufen. Doch bietet die Zeit des Entstehens des Islams manchen Berührungspunkt mit Juden und Judenthum, der hart an das Gebiet der religiösen Controverse streift. Mohammed hat sich mit Juden besprochen, und Manches aus dem Judenthum und dem Kreise jüdischer Sagen und Anschauungen in den Koran hinübergetragen. Suchen wir zur Auffindung des richtigen Standpunktes, uns vorerst über Juden und Judenthum in Arabien in der vormohammedanischen Zeit zu orientiren.

Die arabische Halbinsel war schon früh reich an jüdischen Bewohnern; im südwestlichen Arabien (Jemen) blühete durch mehrere Jahrhunderte ein jüdisches Reich; der Nordwesten hatte noch ältere jüdische Colonien: Medina soll von Juden gegründet worden sein[6]). Ob ein starker Verkehr zwischen Palästina und dem Innern Arabiens stattgefunden, kann zwar nicht genau ermittelt werden, aber die Reise mehrerer paläst. Lehrer dahin ist constatirt. R. Akiba erzählt, er sei nach Arabien gegangen (Rosch Haschana 26); und hierin liegt ein Hinweis auf eine große jüd. Bevölkerung Arabiens und deren mit dem Mutterlande unterhaltene Verbindung. Dieser für die Befreiung vom römischen Joche begeisterte große Lehrer hatte Reisen nach den entfernten Punkten der Diaspora unternommen, um einen allgemeinen Aufstand der Juden zu organisiren und der römischen Kriegskunst die Begeisterung eines zwar weit zerstreueten, aber für Glauben und Freiheit sich einmüthig erhebenden Volkes entgegen zu setzen. Sein Besuch Arabiens hatte ebenfalls eine solche Anregung zum Zweck. Trajan hatte scheinbar den römischen Adler nach Arabien getragen; dessen freie Söhne duldeten auch den Schein nicht; mit dem Tode Trajans schwand jede Abhängigkeit, die Römer mußten sich zurückziehen. R. Akiba, der die Erhebung gegen Hadrian eifrig betrieb, suchte die Hülfe

6) Vgl. 2. Jahrg. S. 449 ff.

seiner arabischen Glaubensgenossen für Palästina; und wie gefährlich hätte ein von Arabien aus umsichtig geleiteter Angriff den durch die tapfern Schaaren Bar-Cochba's hart gedrängten römischen Legionen werden können![7]) — Und so wie R. Akiba im zweiten Jahrhundert, erzählt ein Lehrer des vierten Jahrhunderts — R. Lewi — von einer nach Arabien unternommenen Reise[8]). Nicht unwahrscheinlich ist, daß die Bedrückungen der Römer, die Auflösung des Staates und die Religionsverfolgungen der byzantinischen Kaiser die Auswanderungen nach Arabien veranlaßten. Es werden auch bedeutende jüdische Stämme Arabiens, als die Beni Kainukka, Beni Nadhir u. a. genannt; und dürften hier zwar zum Judenthume übergetretene Araberstämme wahrzunehmen sein, so konnte doch nur durch vielfache jüdische Einwanderungen das Judenthum diese Ausbreitung finden. Selbst auf die im Heidenthum verbliebenen Araber übte der jüdische in Arabien verbreitete Glaube den Einfluß, dem polytheistische, und daher den verschiedensten Sagen und Auffassungen Eingang gestattende Religionen, sich nicht entziehen können. So gehörte bei den heidnischen Arabern das Steinwerfen mit zu den bei der Wallfahrt nach Mecca zu beobachtenden Ceremonien, weil Abraham damit den Satan vertrieb, „der ihn abhalten wollte seinen Sohn zu opfern"[9]). Wer nimmt hier nicht den Grundgedanken der midraschischen Sage war, Satan habe Abraham manches Hinderniß in den Weg gelegt, er ließ ein großes Wasser entstehen u. s. w., um ihn von der frommen Handlung abzuhalten?[1]). — Noch mehr

7) Die ungemein große Zahl der Gefallenen im Hadrianischen Kriege setzt in Erstaunen; Palästina war nach den vielfachen Kriegen und der Auflösung des Staates zu erschöpft, um aus seiner Mitte diese großen Schaaren zu entwickeln. Der Zusammenfluß vieler Juden aus anderen Ländern, Erfolg der Reisen des R. Akiba, dürfte hier Aufschluß geben. Einen solchen Erfolg mochte auch seine Reise nach Arabien haben.

8) An vielen Stellen im Talmud und Midrasch. Dieser R. Lewi ist nicht zu verwechseln mit Lewi, Sohne Sisi's: dieser war ein vertrauter Schüler des R. Jehuda Hanasi. — R. Akiba wie R. Lewi erzählen von ihrer Reise, um arabische Ausdrücke zu erklären; dieses scheint darauf hinzuweisen, daß das Arabische den Palästinensern nicht geläufig war, also ein lebhafter Verkehr zwischen Palästina und Arabien nicht stattfand. Mehr hierüber an einem andern Orte.

9) Weil, das. S. 14. Anmerk. 2.

1) Vgl. Jalkut Bereschit 90.

Mangel riß von Tag zu Tag immer mehr unter ihnen ein, und es war zu befürchten, daß die Stadt sich bald dieser erschöpften Einwohner würde annehmen müssen. Da beschloß der Prinz, von dem ihm als Oberführer der Gesellschaft zukommenden acht und dreißigsten Theil die Summe von 17,993 Fl. 19 Ct. zur Vertheilung an die jüdischen Armen zu bestimmen. Natürlich begrüßten daher die Juden mit großer Freude die Herstellung der Dinge im Jahre 1787. Ihre Zufriedenheit mit der Wendung im Vortheile des Oranischen Hauses zeigte sich deutlich, als der Synagogenrath der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam, zur Leistung des Eides auf die wiederhergestellte Constitution aufgefordert wurde. Auf die Frage des präsidirenden Bürgermeisters bei der Vorlesung des Staatsbeschlusses, ob sie wohl gerne bereit wären, die Constitution mit Kraft und Macht aufrecht erhalten zu wollen, antwortete der präsidirende Parnaß: „Dieses wollen wir mit ruhigem und frohem Herzen im Namen des ganzen Synagogenrathes thun; denn der allmächtige Gott hätte uns keine größere Gunst gewähren können als die, bei dieser Epoche zu solcher Beeidigung hier aufzutreten". Hierauf ward ihnen der Eid vorgelesen, der von Allen mit einem lauten und vernehmlichen Amen bekräftigt ward. Die hochdeutsche jüdische Gemeinde vollzog die Eidesleistung in derselben Weise[5]).

Ungefähr um dieselbe Zeit hielt sich wieder ein Israelite von südlicher Abkunft in der Qualität eines Gesandten des Kaisers zu Marocco, Namens Mosahod de la Mar, im Haag auf. Dieser Israelit, zu Marocco aus einem ansehnlichen Geschlechte geboren, das der Kaiser zu wichtigen Staatsangelegenheiten verwendete, ward durch Intriguen zur Auswanderung aus dem Lande seiner Geburt gezwungen, etablirte sich hierauf im Jahre 1775 in Amsterdam, wo er später eine angesehene Tochter seiner Nation, Rachel Mendes da Costa, heirathete, und war einige Jahre Agent oder Gesandter des maroccanischen Kaisers, für dessen Angelegenheiten hier im Lande. Auch am englischen Hofe befand er sich in gleicher Beziehung. Noch heutigen Tages sind seine Nachkommen in der Hauptstadt des Königreichs der Niederlande ansässig.

5) Der Oberrabbiner, damals David Cohen de Azevedo, fuhr bei dieser Feierlichkeit in Amtskleidung mit den regierenden Parnassim in fünf Kutschen in pompösem Aufzuge nach dem Stadthause.

Ein Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, der die Vertheidigung der portugiesischen Juden gegen ihren bitteren und gehässigen Lästerer Voltaire übernommen, legt folgendes löbliches Zeugniß von ihnen ab. „Die Portugiesen haben zugleich mit großen Reichthümern den spanischen Handel nach Holland herüber gebracht, und auch zum Aufschwung des Handwerkes unter allen Bewohnern viel beigetragen. Ihre Nachkommen wurden öfterer durch Andere betrogen, als sie selbst Betrüger waren; wurden oft Opfer des Wuchers, sie selbst aber wollten sich selten zum Wuchergeschäft hergeben. Es wird schwer halten ein Beispiel aufzufinden, daß im Zeitraume von zwei Jahrhunderten ein portugiesischer Jude in Amsterdam oder Haag, Verbrechens halber am Leben wäre gestraft worden. Es würde große Mühe kosten, in den Jahrbüchern des menschlichen Geschlechts ein Volk zu finden, an Anzahl den spanischen und portugiesischen in Holland und England wohnhaften Juden gleich, unter dem weniger dem Gesetze nach strafbare Verbrechen geübt wurden. Alle Christen, die dieses Land kennen, rufe ich hierin als Zeugen auf". Davon geht er zu der Schattenseite ihres Charakters über und fügt hinzu: „Luxus, Verschwendung, leidenschaftlicher Trieb zu der anderen Sache, Hochmuth, Widerwillen gegen jede Arbeit, und selbst gegen den Handel, den Mancher unter ihnen nur gar zu viel vernachlässigt, wurden die Ursachen ihres Verfalls. Gewisser hochmüthiger Anstand und edler Stolz sind die Charakterzüge dieser Nation"[6]). Mit den englischen Juden blieben sie fortwährend in enger Verbindung; mit ihnen zusammen unterstützten sie auch im Jahre 1721 ihre armen Glaubensgenossen während der damals dort herrschenden ansteckenden Krankheit, mit reichen Gaben und versorgten sie mit allen Bedürfnissen.

Zur Geschichte der jüdischen Religionsgespräche.

(Fortsetzung.)

Die Nacht, die seit dem vierten Jahrhundert über das römische Reich einbrach und ihre rabenschwarzen Fittige über

6) Lettres de quelques Juifs a Mr. de Voltaire (durch de Pinto vol. I. R. 19.)

die neuerstandenen christlichen Reiche bis tief in das 15. Jahrhundert ausgebreitet hielt, läßt durch diesen langen Zeitraum die Spur eines eigentlichen Religionsgespräches nicht erkennen. Religionsgespräche, an sich nur selten weder Wissenschaft noch Gemüthserhebung fördernd, gewinnen allein durch den aus der Friction des Gedankenaustausches hervorbrechenden Funken; dieser Zeit war jede Schwingung der freien sich selbstbewußten Geistesthätigkeit fremd. Von der einen Seite drückte schwer der Arm der hereingebrochenen Barbarei, von der andern übten scharf zugespitzte Subtilitäten einen solchen Reiz, daß man sich an Unverständlichkeiten und an unsinnigen, dem Begriffsvermögen nicht zu fassenden Erklärungen, überbot und was außer diesem Kreise lag nicht der Beachtung würdig hielt. Diese Periode gehört zu den trübsten Phasen der Geschichte. Das graue Alterthum läßt uns manche Greuel errathen, durch das Dunkel ihrer Sagen bricht mancher Zug, der das Erniedrigende der Knechtschaft offenbart, in die sich der Mensch begeben hatte, als er durch Vergötterung der Natur in ihren blind waltenden Kräften die Lenker seiner Schicksale erblickte. Die ein Jahrtausend umspannende nachchristliche Periode der Geistesfinsterniß läßt nicht nur errathen, sondern spricht in dürren Worten, wie viele Opfer unseliger Wahngebilde, den sich selbst nicht begreifenden Meinungen gefallen; wie früher die Gottheit in die Natur, so wurde sie jetzt in die sinnlichsten Vorstellungen herabgezogen, das Alterthum opferte manches Menschenleben auf dem Altar seiner Gottheiten, das Mittelalter schlachtete Tausende vor dem Altar seiner Gottheit! — Die allein zu Disputationen über Religionswahrheiten berechtigende ungetrübte Geistesklarheit wird natürlich dort vermißt, wo Unverstand und Unduldsamkeit zur Schau tragender Fanatismus sich zum Richter aufwirft und ein tieferes Eingehen auf die Gründe des Gegners als verdammlich erklärt: und welches Zeugniß legt ein Zeitalter von sich ab, das einem Hieronymus, dem man wahrlich nicht Geisteshelle und Duldsamkeit vorwerfen kann, der Irrgläubigkeit verdächtigte, weil er dem Studium der hebräischen Sprache oblag! — Die aus dieser Zeit bei den Kirchenvätern aufbewahrten Religionsgespräche bieten in keiner Weise irgend einen geistigen Anhalt; es werden nur die oben angeführten stumpfen Argumente Justins wiederholt, weiter hinauf reichte die Bibelkunde und die Bekanntschaft mit jüdischen

Quellen nicht. Doch erhalten wir mitunter Zauber- und Bekehrungsspektakel als neuen Zusatz. Was die Zauberwunder besagen, urtheilt jeder Leser leicht; und welche Bedeutung die mit ihrem oder ohne ihr Hinzuthun durch Religionsgespräche bewirkten Bekehrungen haben, wird ebenfalls der Leser nicht unschwer begreifen: durch Gewaltsamkeiten herbeigeführter Uebertritt. Von diesen Bekehrungen wird erst seit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion durch Constantin berichtet; die erste Bekehrung en masse ereignete sich nach den kirchengeschichtlichen Nachrichten unter den Auspicien dieses Kaisers. Der römische Bischof Sylvester hatte ein langes Religionsgespräch mit den Juden zu Rom; die von ihm angeführten Bibelstellen wollten sie nicht überzeugen. Doch was der Verstand der Weisen nicht vermochte, war von höherer Hand — einem Stier zugedacht, der endlich die Juden zur Raison gebracht. Der Reden lange Reihe wurden durch den Judenzaubermeister Zambre (dieser Name des — Numeri 22 — berüchtigten Medijanitinnenjägers erregt zwar einige Verwunderung, doch wer darf zweifeln wo weit Größeres spricht?) mit dem Vorschlag abgeschnitten, die Wahrhaftigkeit des einen oder des andern Glaubens durch Wunder zu erproben. Ein Stier wurde nun herbeigeführt, Zambre sagte ihm einige Worte ins Ohr und er stürzte todt nieder. Eine todesähnliche Erstarrung ergriff die christliche Menge; da rief Sylvester dem entseelten Stier einige Worte zu und er stand lebendig auf. Neues Leben ergoß sich über die anwesenden Christen, und auch die Juden konnten solchem Zeugnisse nicht widerstehen und traten sämmtlich zum Christenthum über[1]). Es genügt, wenn an der Erzählung irgend Wahres ist, zu bemerken, daß Constantin den Vorsitz führte. Brachen zwar erst unter seinem Nachfolger Constans eigentliche Judenverfolgungen aus, so sind die von ihm gegen die Juden erlassenen Gesetze sprechende Beweise seiner seit seinem Uebertritt zur Schau getragenen Gesinnungen: und daß er vor einer gewaltsamen That nicht zurückschreckte, sagt sein ganzer Lebensgang nur zu deutlich[2]). — — Daß dieser Modeartikel

1) Cedrenus. T. 1. p. 478. (Bonner Ausgabe.) —

2) Wir machen bei dieser Gelegenheit auf eine Stelle bei Cedrenus, das. S. 507, aufmerksam, in welcher Philo als ein dem Christenthum nahestehender und die Dreieinigkeit in der Schrift erkennender Interpret, aus einigen Stellen de Cherubim und sonst bezeichnet wird.

auch im Frankenreich in Aufnahme kam, darf nicht befremden: die allein das Wohl ihrer Völker zum Ziele sich setzenden Merovingischen Könige mußten bedacht sein, das Maß ihrer landesfürstlichen Sorgfalt auch auf die Juden zu ergießen; und war es doch nach den grausenerregenden Greueln, die die Regierung dieser Wütheriche bezeichnen, keine geringe Erholung, die Juden durch Religionsgespräche zu martern und sie zum Christenthum zu pressen. Was übrigens Gregor von Tours aus dem von ihm mit einem Juden gehaltenen Colloquium mittheilt, bestätigt genügend, daß es noch immer nicht dem Scharfsinne der Wortführer der Kirche gelingen wollte, die Justinischen Schranken zu überschreiten; und es ist daher die von dem fränkischen Prälaten beklagte Verstocktheit des contraversirenden Juden leicht zu erklären[3]). — Ein Zug, der seinen Reflex stark in die Neuzeit wirft, muß, um das Bild zu vervollständigen, noch angeführt werden. Man war sehr auf Bekehrungen erpicht; ergab sich ein Jude, ohne daß es der Mühe der Controverse bedurfte, so konnte er der mit Liebesgaben begleiteten offenen Aufnahme gewiß sein. Und da die Zeiten ändern, die Menschen aber dieselben bleiben, so gab es schon damals Manchen, für den die Liebesgaben das eigentliche Motiv waren, das er denn auch auf die mannigfachste Weise auszubeuten suchte. Ein unter der Regierung des Theodosius lebender, sich in Geldverlegenheit befindender Jude trieb einen ziemlich profitabeln Handel mit der Taufe: er ging von Secte zu Secte, und durchlief so alle im Reiche geduldeten Kirchen. Die Secten waren endlich erschöpft, und seine Geldnoth wollte noch nicht ein Ende erreichen. Da ging er zu den schismatischen Novatianern — und hier bewährte sich die wunderthätige Kraft der alten Zeit. Der Bischof, überhaupt mißtrauisch gegen Proselyten, legte ihm starkes Fasten auf; der Jude unterzog sich ihm mit solchem Eifer, daß der Bischof die Probezeit abkürzte, den Glaubenseifrigen ein weißes Kleid kaufte und Wasser in das Taufbecken gießen ließ, um ihn in den Schoos der Kirche aufzunehmen. Doch siehe! das Wasser lief davon als der Proselyt in die Kirche trat; man untersuchte das Loch, durch welches es abgeflossen sein konnte: nirgend eine Oeffnung. Es wurde abermals Wasser eingegossen, derselbe Vorfall wiederholte

3) Greg. Turon, Hist. Franc. L. 6. c. 5.

sich. Der Bischof muthmaßte nun der Proselyt sei ein Betrüger; und es ergab sich auch wirklich, daß der Jude schon getauft sei. Auffallend erscheint nur, daß dieses Wunder sich erst bei einer schismatischen und nicht bei einer orthodoxen Kirche ereignete[4]).

Doch genug auf diesem Gebiete verweilt, das hinsichtlich seiner Wunder nicht Beweisendes, und hinsichtlich seiner Beweise nicht geistige Wunder darbietet; wir werden, wo die Polemik sich auf das talmudische Gebiet hinüberwarf, zu den christlichen Controversen zurückkehren. Unsere Aufmerksamkeit wird jetzt von einer um diese Zeit sich vorbereitenden Erscheinung in Anspruch genommen, die bald tief in den Gang der Weltbegebenheiten eingreift und den Verhältnissen Asiens und Europa's eine neue Gestaltung gibt. Mohammed tritt als Gottesgesandter und Lehrer auf, und die feurigen Söhne Arabiens ergießen sich in religiöser todesverachtender Schwärmerei über dessen Grenzen hinaus, stürzen siegesberauscht Throne und Reiche und tragen die Fahne des Islams bis nach den entferntesten Enden. Blieben diese welterschütternden Vorgänge ohne Einfluß auf die Geschicke der Juden? Dem Koran wurde durch Feuer und Schwert der Weg gebahnt, ergoß sich nicht auch gegen die Juden die Wuth der Bekehrung? Die Antwort ist bekannt: Mohammed selbst hatte in einem, an den Stamm der zum Islam übergetretenen Beni Haarit Ibn Kaab gerichteten Schreiben, folgende Erklärung abgegeben: „Jeder Jude und Christ der zum Islam übergehet, soll als Muselmann betrachtet werden und in Allem euch gleich sein. Diejenigen aber, die bei ihrem Glauben beharren wollen, sollen Tribut bezahlen: für jeden Erwachsenen, männlichen oder weiblichen Geschlechts, für den Freien wie für den Sclaven, einen Dinar an Geld oder an Werth. Wer diesen Tribut entrichtet, wird als Schutzgenosse Gottes und seines Propheten betrachtet"[5]). Despotenlaune und Willkür gefährdeten oft die Lage Einzelner in den moslemischen Staaten, Verfolgungs- und Bekehrungssucht blieb jedoch dem Islam und seinen Bekennern fern, darum waren die Juden als Gesammtheit nicht bedrohet. Der Islam, dessen Devise nie Liebe war, errichtete keine Scheiterhaufen;

4) Basnage, Histoire des Juifs T. 4. p. 1283.

5) Weil, Muhammed der Prophet S. 253.

seine Priester, die nur das Wort eines Propheten verkündeten — mehr wollte Mohammed nicht gelten, selbst für einen Wundermann gab er sich, wie bekannt, nicht aus — stellten sich nie an die Spitze fanatisirter Haufen, um Synagogen zu zerstören und die Betenden der Wuth entmenschter Banden preiszugeben. — Daher hier auch nicht die peinliche Erscheinung der Religionsgespräche, die in letzter Instanz auf Verfolgung hinauslaufen. Doch bietet die Zeit des Entstehens des Islams manchen Berührungspunkt mit Juden und Judenthum, der hart an das Gebiet der religiösen Controverse streift. Mohammed hat sich mit Juden besprochen, und Manches aus dem Judenthum und dem Kreise jüdischer Sagen und Anschauungen in den Koran hinübergetragen. Suchen wir zur Auffindung des richtigen Standpunktes, uns vorerst über Juden und Judenthum in Arabien in der vormohammedanischen Zeit zu orientiren.

Die arabische Halbinsel war schon früh reich an jüdischen Bewohnern; im südwestlichen Arabien (Jemen) blühete durch mehrere Jahrhunderte ein jüdisches Reich; der Nordwesten hatte noch ältere jüdische Colonien: Medina soll von Juden gegründet worden sein[6]). Ob ein starker Verkehr zwischen Palästina und dem Innern Arabiens stattgefunden, kann zwar nicht genau ermittelt werden, aber die Reise mehrerer paläst. Lehrer dahin ist constatirt. R. Akiba erzählt, er sei nach Arabien gegangen (Rosch Haschana 26); und hierin liegt ein Hinweis auf eine große jüd. Bevölkerung Arabiens und deren mit dem Mutterlande unterhaltene Verbindung. Dieser für die Befreiung vom römischen Joche begeisterte große Lehrer hatte Reisen nach den entfernten Punkten der Diaspora unternommen, um einen allgemeinen Aufstand der Juden zu organisiren und der römischen Kriegskunst die Begeisterung eines zwar weit zerstreueten, aber für Glauben und Freiheit sich einmüthig erhebenden Volkes entgegen zu setzen. Sein Besuch Arabiens hatte ebenfalls eine solche Anregung zum Zweck. Trajan hatte scheinbar den römischen Adler nach Arabien getragen; dessen freie Söhne duldeten auch den Schein nicht; mit dem Tode Trajans schwand jede Abhängigkeit, die Römer mußten sich zurückziehen. R. Akiba, der die Erhebung gegen Hadrian eifrig betrieb, suchte die Hülfe

6) Vgl. 2. Jahrg. S. 449 ff.

seiner arabischen Glaubensgenossen für Palästina; und wie gefährlich hätte ein von Arabien aus umsichtig geleiteter Angriff den durch die tapfern Schaaren Bar-Cochba's hart gedrängten römischen Legionen werden können![7] — Und so wie R. Akiba im zweiten Jahrhundert, erzählt ein Lehrer des vierten Jahrhunderts — R. Lewi — von einer nach Arabien unternommenen Reise[8]. Nicht unwahrscheinlich ist, daß die Bedrückungen der Römer, die Auflösung des Staates und die Religionsverfolgungen der byzantinischen Kaiser die Auswanderungen nach Arabien veranlaßten. Es werden auch bedeutende jüdische Stämme Arabiens, als die Beni Kainukka, Beni Nadhir u. a. genannt; und dürften hier zwar zum Judenthume übergetretene Araberstämme wahrzunehmen sein, so konnte doch nur durch vielfache jüdische Einwanderungen das Judenthum diese Ausbreitung finden. Selbst auf die im Heidenthum verbliebenen Araber übte der jüdische in Arabien verbreitete Glaube den Einfluß, dem polytheistische, und daher den verschiedensten Sagen und Auffassungen Eingang gestattende Religionen, sich nicht entziehen können. So gehörte bei den heidnischen Arabern das Steinwerfen mit zu den bei der Wallfahrt nach Mecca zu beobachtenden Ceremonien, weil Abraham damit den Satan vertrieb, „der ihn abhalten wollte seinen Sohn zu opfern"[9]. Wer nimmt hier nicht den Grundgedanken der midraschischen Sage war, Satan habe Abraham manches Hinderniß in den Weg gelegt, er ließ ein großes Wasser entstehen u. s. w., um ihn von der frommen Handlung abzuhalten?[1]. — Noch mehr

7) Die ungemein große Zahl der Gefallenen im Hadrianischen Kriege setzt in Erstaunen; Palästina war nach den vielfachen Kriegen und der Auflösung des Staates zu erschöpft, um aus seiner Mitte diese großen Schaaren zu entwickeln. Der Zusammenfluß vieler Juden aus anderen Ländern, Erfolg der Reisen des R. Akiba, dürfte hier Aufschluß geben. Einen solchen Erfolg mochte auch seine Reise nach Arabien haben.

8) An vielen Stellen im Talmud und Midrasch. Dieser R. Lewi ist nicht zu verwechseln mit Lewi, Sohne Sisi's: dieser war ein vertrauter Schüler des R. Jehuda Hanasi. — R. Akiba wie R. Lewi erzählen von ihrer Reise, um arabische Ausdrücke zu erklären; dieses scheint darauf hinzuweisen, daß das Arabische den Palästinensern nicht geläufig war, also ein lebhafter Verkehr zwischen Palästina und Arabien nicht stattfand. Mehr hierüber an einem andern Orte.

9) Weil, das. S. 14. Anmerk. 2.

1) Vgl. Jalkut Bereschit 90.

ist der bei mehreren Stämmen herrschend gewesene Glaube hervorzuheben, es bilde sich aus dem Gehirn eines Erschlagenen ein Vogel, welcher nach dem Blute des Mörders schreiet[2]). Man hat hieraus schließen wollen, die Araber seien mit der Idee einer gewissen Seelenwanderung vertraut gewesen[3]); allein in dem Vogel ist nicht die Seele (!) des Ermordeten, sondern in diesem Glauben der Geist einer jüdischen Sage wahrzunehmen, nach welcher aus der, wenn ein Erschlagener aufgefunden wurde und der Thäter unbekannt war, nach Vorschrift entnackten Kalbe (5. B. M. 21, 1—8) ein Haufen Würmer auskroch, der sich zu der Stätte wo sich der Mörder befand hinbewegte[4]).

Wissenschaftliche Aufsätze.

Versuch einer Erläuterung mehrerer dunkeln Stellen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf das 11. Kapitel.

Dreierlei Schwierigkeiten im Buche Daniel sind bisher bei all seiner vielfältigen Besprechung so wenig einer genügenden Lösung nahe gebracht, daß selbst die conservative Pietät, welche auch mit dem kritischen Maßstab für die möglichste Aufrechthaltung der biblischen Würde Sorge trägt, hier mehr als anderwärts der destructiven Richtung das Feld zu räumen beginnt. Diese Schwierigkeiten sind:

1) Die scheinbare Unverträglichkeit seiner Angaben mit den profan-historischen Quellen, denen die Verläßlichkeit nicht abgesprochen werden kann.
2) Der scheinbare innere Widerspruch, in welchem seine verschiedenen Angaben mit sich selbst zu stehen scheinen.
3) Die Wirrniß in der Anordnung seiner Artikel.

In ersterer Hinsicht wird z. B. schon von Eichhorn für den Fall, daß unter dem medischen Darius, welcher über den Belschazar Babels den Sieg erlangt hat (K. 6), nothwendigerweise, gegen die historische Darstellung des Herodot und Ktesias, der vorgebliche zweite Cyaxares der Xenophonischen Panegyrik verstanden werden muß, wie noch neuestens

2) Weil, das. S. 19.
3) Derf. das.
4) Jonathan zum 5. B M. 21, 8.

von Berthold und Herzfeld als entschieden angenommen wird, sein kindisches Gelüste nach göttlicher Verehrung mit seinem sonstigen, von Xenophon selbst geschilderten Charakter unverträglich gefunden.

Dazu könnte man noch mehr befremdend finden, wie seine Schmeichler dem Cyrus gegenüber wagen konnten, diesen nominellen König zu einer solchen Demonstration despotischen Uebermuthes überreden zu wollen.

Der Aufenthalt des Daniel im dritten Jahre des Belschazar zu Susa (K. 8) wird als unstatthaft befunden, da diese Provinz schon vor dem Regierungsantritte des Nebonides an das medische Reich übergegangen war. Denn wenn unter dem medischen Darius kein Anderer als der zweite Cyaxares verstanden werden kann, in dessen Namen Cyrus die Eroberung Babels vollzogen haben soll, so kann auch unter dem unterlegenen Belschazar kein Anderer als Nebonides, der letzte König Babels, verstanden sein. Wenn aber Daniel schon im dritten Jahre dieses Königs im Bereich seines medischen Gegners gelebt hat, so konnte er nach den damaligen Zuständen nicht füglich in der letzten Nacht seiner Regierung wieder bei ihm in Babel gewesen sein.

Zu den inneren Widersprüchen wurden vorzugsweise die verschiedenen Angaben über die Dauer des Daniel unter Cyrus gezählt. Nach dem Schlusse des ersten Kapitels hat er nur bis zum ersten Jahr des Cyrus gewirkt (1, 21). Der Schluß des sechsten Kapitels ist in einem allgemeinen Ausdruck abgefaßt, der auf ein viel längeres und rühmliches Walten des Daniel unter diesem Könige hinweiset (6, 29), und die Eröffnung des zehnten Kapitels (10, 1) läßt ihn noch im dritten Jahre des Cyrus eine Vision erlangen.

Die Wirrniß in der Anordnung der einzelnen Stücke, wo mehrmals von der Zeit eines späteren Regenten der Rücksprung auf eine frühere Zeit gemacht wird, hat sogar den behutsamen Krochmal so weit zur Annäherung an die Herzfeld'sche Weise bestimmt, daß er das ganze Buch mehr als ein planloses Aggregat zufällig aufgegriffener Sagen und Legenden, denn als ein in sich abgeschlossenes einheitliches Ganze betrachten will.

Die Schwierigkeit der auf die Zahl *vier* reducirten Nachfolger des medischen Darius, bis zum Umsturz des persischen Thrones durch Alexander den Großen (11, 2), ist längst vielfältig besprochen worden, und scheint die Stelle sogar schon auf die Chronik des Philo influirt zu haben, welche sich bei genauerer Prüfung als eine Umschmelzung der Metasthenischen Regentengeschichte in der Art ergibt, daß die gleichnamigen Personen identificirt, und die Regierungszeit beider immer der

zusammengesetzten Einheit beigelegt worden ist, wodurch die Gesammtzeit aller persischen Regenten bei ihnen gleich groß erscheint[1]).

An diese längstbesprochenen Schwierigkeiten könnte sich noch die Auffälligkeit schließen, daß, wenn der Belschazar des Daniel kein Anderer als der Nebonides der Profangeschichte ist, alle babylonischen Könige zwischen Nebuchadnezar und seinem letzten Nachfolger für den Daniel ganz spurlos dahingegangen wären, indeß der vorgebliche zweite Cyaxares während seiner Regierung von bloßen Monaten ihm dreimal die Gelegenheit zur Berührung dargeboten haben soll.

Der Unterzeichnete hat in anderen zwei Artikeln die Gründe der größeren Zulässigkeit auseinandergesetzt, daß in dem medischen Darius, der über den Belschazar gesiegt, nicht der vorgebliche zweite Cyaxares, sondern Astyages in seinen letzten 4 Regierungsjahren als unmittelbarer Vorgänger des Cyrus, und in Belschazar nicht Nebonides, der letzte König Babels, mit dessen Fall auch die Selbstständigkeit des Reiches aufgehört hat, sondern der Ewilmerodach der Propheten nach seinem chaldäischen Regentennamen zu erkennen sei, daß somit in dem Verhängniß des מנא מנא תקל nicht der ihm aufgedrungene Sinn einer Verkündigung des gänzlichen Unterganges, sondern die Zerbrechung des Reiches durch den Uebergang der östlichen Provinzen an die Meder zu finden sei. Dadurch hat sich unter anderen Erklärungen auch die Angemessenheit ergeben, daß Belschazar, in der Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Verkündigung Daniels, ihn zum Verweser des noch verbliebenen Reiches erhoben hat, was, im Fall die Verkündigung Daniels den gänzlichen Untergang des Reiches betroffen hätte, ein tragikomisches Possenspiel gewesen wäre.

Da aber Belschazar noch in derselben Nacht, vielleicht aus Erbitterung der einheimischen Großen wegen eben dieser Erhebung des Fremdlings, von Meuchlerhand gefallen ist, konnte sich Daniel im Bereich seiner Neider nicht mehr sicher halten, und floh in den Bereich des erstarkenden Meders, der nunmehr von dem Zuwachs seines Reiches durch die östlichen Provinzen den Titel eines Königs der Chaldäer angenommen hat, wie denn noch vor Nabopilazsar das chaldäisch-assy-

1) Breviarium de Temporibus, herausgegeben von Annius (Mantua 1491) wird dem Philo in Beziehung auf einen Nachlaß der 70 Aeltesten zugeschrieben. Derselbe Herausgeber hat auch die Chronik des Metasthenes veröffentlicht. Das Zusammenfinden dieser beiden Manuscripte aber führt gerade durch das Vertrauen auf die Redlichkeit des Herausgebers, auf die Vermuthung, daß das erstere nur eine Nachahmung des letzteren sei.

rische Reich, welches nunmehr ganz im Besitze des Meders war, auch ohne Babylon bestanden hat.

Dem Astyages war es, gemäß der sonstigen Ueberlieferungen von seinem Charakter, nach einem solchen Zuwachs an Herrschermacht ganz angemessen, so an Uebermuth als an ängstlichen Träumen den Nebuchadnezar Mediens abzugeben; daher sein Gelüste nach göttlicher Verehrung und die dadurch erstandene Gefahr und Glorie des Daniel in dem Reiche seiner neuen Zuflucht.

Die Begebenheiten mit Daniel in Babel und seine daselbst gehabten Visionen konnten daher nur unter Nebuchadnezar und seinem Nachfolger Ewilmerodach stattgefunden haben. Alles Andere, was mit ihm vorgegangen und von ihm weiter nacherhalten ist, ist im Bereich der Meder und Perser geschehen, unter Astyages und Cyrus, wo er 23 Jahre, bis zum Jahre der Eroberung Babels durch Cyrus, gelebt, und den Trost, daß nunmehr der heißersehnte Wendepunkt für die Erlösung seiner Stamm- und Glaubensgenossen herbeigekommen ist, mit ins Grab genommen hat.

Wenn die bisherige Auffassung hinlänglich befunden wird, um über den Einklang des Daniel mit den historischen Daten, und zwar mit den bewährteren Quellen des Herodot und Ktesias, ins Klare zu kommen, so dürften auch die scheinbaren inneren Widersprüche schwinden. Daniel selbst, der schon im Jahre der Eroberung Babels dahingeschieden ist, konnte die Regierungsjahre des Astyages wohl nach dessen Erhebung auf den chaldäischen Thron, die des Cyrus aber nicht anders als nach dessen Antritt der medopersischen Regierung zählen, und konnte wohl im dritten Jahre dieser Regierung eine Vision haben. Der spätere Revisor und Herausgeber des Buches hingegen, der das einleitende erste Kapitel abgefaßt und den Leser nach Babel führt, mußte den übersichtlichen Bericht vom dortigen Standpunkte geben, und gleich den Büchern Esra und Nehemia die Regierungsjahre des Cyrus von seiner Herrschaft über Babel zählen. Daher seine Angabe, daß Daniel bis zum ersten Jahre des Cyrus bestanden hat.

Wie nach der bisherigen Auffassung die Lücken schwinden, so löst sich auch bis auf den Rücksprung des eilften Kapitels alles Wirrsal in der Anordnung der einzelnen Stücke, wenn man die schon von Eichhorn vorgebrachte Bemerkung berücksichtigt, gemäß welcher der Inhalt des ganzen Buches in zwei verschiedene Theile zerfällt: in den ersten Theil, vom Anfang des ersten bis zum Schluß des sechsten Kapitels, und in den zweiten, vom Beginn des siebenten Kapitels bis zu Ende des Ganzen.

Wenn man jedoch neben Eichhorns Beleg auch die äußeren Gründe der in der ersten Abtheilung vorkommenden Ausdrücke und Sprachwendungen eine spätere Periode, die die Verschiedenheit des Inhalts, in Anschlag bringt, so ergibt sich das Ganze dennoch als die planmäßige Anordnung einer Hand. Die erste Abtheilung ist die Abtheilung der Legenden und Sagen, und enthält die Begebenheiten, bei welchen die Person Daniels und seiner Genossen factisch betheiligt oder eingezogen war, und welche für sie selbst so entscheidend waren, daß sie durch Glaubensmuth vor den Augen der Mitwelt immer glorreicher im Leben hervorgegangen sind. Die zweite Abtheilung hingegen enthält nur die Visionen über die Zukunft des Volkes Israel unter den späteren Welterreignissen, welche auf die gegenwärtige Angelegenheit des Daniel und seiner Genossen außer allem Einfluß standen.

Beide Verschiedenheiten stehen im innigsten Einklang. Die Visionen wurden, nach der auch anderweitig ersichtlichen Gewissenhaftigkeit der biblischen Sammler, mit buchstäblicher Treue aus den überkommenen Originalurkunden zusammengestellt. Legenden und Sagen über historisch namhafte Personen hingegen können ihrer Natur nach erst dann Wurzel fassen, wenn nur ihr Andenken noch im Volke lebt, auf ihrer Person aber schon der Nimbus der Verklärtheit ruht. Daher auch hier die Ausdrücke und Sprachwendungen einer späteren Zeit als Gewährschaft der inneren Wahrheit gelten müssen.

Die Anordnung der einzelnen Kapitel zeigt sich in beiden Abtheilungen übereinstimmend und folgerecht. Hier wie dort wird von der Zeit des Nebuchadnezar zu der seines unmittelbaren Nachfolgers Ewilmerodach der Uebergang genommen, von diesem auf die letzte Zeit des Astyages, um welche er ihn nach der Abreißung der östlichen Provinzen überlebt hat, und vom Astyages auf die Zeit des Cyrus.

Von den anderen Regenten Babels war nichts vorzubringen, weil Daniel zu ihnen in keiner Beziehung stand, und auch seine ferneren Visionen nicht unter ihrer Herrschaft erlangt hat.

Doch mag nur insofern der Hinblick auf die chaldäische Dynastie gestattet sein, als die letzte Vision Daniels aus dem dritten Jahre des Cyrus (in Medo-Persien) vorkommt; indem wir anderweitig genügend nachgewiesen zu haben glauben, daß die Berichtigung, welche dem Daniel gegen seine falsche Berechnung der 70 Exiljahre durch die Vision geworden ist, ihn auf die Erkenntniß geführt hat, daß ihr Anfang von dem Transport unter Jehojakim zu nehmen ist — ferner, daß die 70 Exiljahre in der Regierungszeit der chaldäischen Dynastie, vom ersten Jahre des Nebuchadnezar bis zum Falle des Nebonides, die genaue

Parallele finden, wenn man zu der Angabe der besten Quellen[2]) die genauere Nachweisung der Bibel auf der einen Seite, und die Berichtigung des Syncellus auf der anderen in Anschlag bringt. Demgemäß fällt der Regierungsantritt des Nebonides in das dritte Jahr des Cyrus, wo Daniel in Folge seiner früheren Vision schon den letzten Herrscher aus der chaldäischen Dynastie in ihm erkennen mußte.

Nur das eilfte Kapitel mit seinem Rückfall auf den schon früher abgefertigten medischen Darius scheint die Ordnung umzustürzen, da bereits eine Vision unter dem spätern Cyrus vorgekommen ist. Da jedoch in diesem Kapitel das Auffallende seines verspäteten Vorkommens gegen das Historischwidrige seines Inhaltes, wenn sämmtliche persische Könige von Cyrus bis einschließlich Darius Codomanus auf vier zusammengeschrumpft sein sollen, das geringere Moment abgibt, so führen beide Umstände dahin, über das Ganze ein neues Verständniß zu suchen.

Es ist längst von den namhaftesten Auslegern erkannt, daß die Eröffnung dieses Kapitels nicht die Worte Daniels enthalten kann. Aber auch ihre Auffassung als Fortsetzung der bis zum Schluß des zehnten Kapitels gehenden Mittheilung kann nicht als stichhaltig gelten, da ihr mit diesem Rücksprung von der Hinweisung auf die Begegnisse der Zukunft zu einem beziehungslosen Moment der Vergangenheit, aller Sinn und Zusammenhang abgehen würde. Wie sehr aber die Identität des medischen Darius vom sechsten Kapitel mit dem des neunten zu erkennen ist, so sehr stellt sich dieser medische Darius des eilften Kapitels als eine andere und spätere Person heraus. Denn außer der Bestimmung, daß er nur vier Nachfolger auf dem persischen Throne

2) Berosus und Canon des Ptolemäus geben übereinstimmend dem Nebuchadnezar 43, dem Ewilmerodach 2, dem Neriglissar 4, dem Labosardach 1 und dem Nebonides 17 Regierungsjahre, womit auch Alexander Polyhistor insofern übereinstimmt, als die 12 Jahre, welche bei ihm statt der 2 des Ewilmerodach vorkommen, sich auch anderweitig als Schreibefehler ergeben. Die 3 Jahre, welche nach diesen Angaben von den vollen 70 abgehen, werden completirt theils durch die Berichtigung des Syncellus, welcher aus (chronologisch-) astronomischen Gründen den Ewilmerodach mit 3 Regierungsjahren, und den Neriglissar mit 5 anzusetzen weiß, theils durch den bestimmten Nachweis der Bibel, gemäß welcher Nebuchadnezar 44 Jahre regiert haben muß (2. Könige 25, 27). Seder Olam und nach ihm der Talmud (Megillat 11 b) sprechen zwar gar von 45 Regierungsjahren des Nebuchadnezar, und müssen auch dabei zur Annahme gewisser Bruchjahre (שנים מקצוע) ihre Zuflucht nehmen. Doch ist klar, daß sie aus Ermangelung anderweitiger Quellen, die Profangeschichte lediglich aus den abgerissenen Angaben der Bibel haben bilden müssen.

haben wird, muß auch in Anschlag kommen, daß hier blos von einem persischen Reiche gesprochen wird, in welchem das medische bereits aufgegangen ist, während unter dem früheren medischen Darius Medien noch den vorwaltenderen Theil des Reiches gebildet hat (4, 9. 13. 14). Nehmen wir aber in diesem medischen Darius des eilften Kapitels den Darius Nothus an, so ist nicht nur die nunmehrige Bezeichnung des Reiches als ein persisches gerechtfertigt, sondern auch die ausgesprochenen vier Nachfolger bis zum Falle des Reiches werden in Artaxerxes Mnemon, Artaxerxes Ochus, Arses und Darius Codomanus genau vertreten.

Somit wäre nur das Verständniß zu suchen: erstens, warum dieser Darius mit dem Prädicat der Meder bezeichnet ist, dann, wie diese Vision mit Daniel in Verbindung gebracht wurde.

Der Beiname der Meder wurde in der persischen Regentenchronik dem Darius Nothus von seiner nächsten Herkunft gegeben, wie im Gegensatz sein gleichnamiger späterer Nachfolger, Darius Codomanus, aus gleichem Grunde der Perse hieß (Nehemia 11, 22). Jener ist erst nach vorangegangener mehrfacher Meuterei im königlichen Stammhause vom Serail zu Ekbatana auf den Thron der Achameniden gelangt; und der Flecken seiner unechten Geburt war so bedeutsam, daß er seine ganze Regierung mit einem beharrlichen Wüthen gegen die Prinzen von echter Herkunft bezeichnete, mit deren Blut er diesen Flecken abzuwaschen gesucht. Darius Codomanus hingegen, welcher durch seine Herbeiholung aus der Mitte des Pasargadenstammes zur Regierung kam, wäre zur Wiederherstellung der reinen Dynastie bestimmt gewesen, wenn nicht die unwiderstehliche Gewalt Alexanders von außenher dem ganzen Reiche das Ende bereitet hätte.

Was den Anschluß dieses eilften Kapitels an das Buch Daniel betrifft, so können auch ohne alle Einmischung in den Widerstreit der hyperorthodoxen Bibelauslegung mit der destructiv-kritischen, schon auf dem scientifisch-dogmatischen Standpunkt folgende Bemerkungen festgehalten werden:

1) Von den drei letzten Kapiteln des Buches bespricht gerade dieses mittlere die nachalexandrinischen Zustände mit besonderer Umständlichkeit.
2) Wenn man das eilfte Kapitel mit den ersten drei Versen des zwölften ganz wegläßt, so steht der Inhalt des zehnten mit dem folgenden in einem weit innigeren Zusammenhang, als diesem Einschiebsel nach vorne und hinten, mit dem Vorgehenden und Nachfolgenden abgesehen werden kann.

3) Die redselige Detaildarstellung dieses Zwischenstückes steht zu der mystischen Knappheit und dem orakelhaften Dunkel des Vorhergehenden und Nachfolgenden in entschiedenem Gegensatz.

4) Durch die ganze, 48 Verse enthaltende Partie dieses Zwischenstückes kommt der Name Daniels nicht vor, was gegen die Vortragsweise seiner sonstigen Visionen absticht, wo ihn, wenn er selber von sich schweigt, der zu ihm Sprechende (Engel) oft im Gespräch mit Namen anruft.

5) Gerade in dieser mehrfach eigenthümlichen Partie tauchen wieder Ausdrücke und Wortbildungen neueren Gepräges auf, welche schon für die ersten sechs Kapitel als Fingerzeig ihres jüngeren Ursprunges erachtet worden sind[3]).

6) Selbst der Talmud, welcher die Integrität der Bibelstücke wie den Nimbus ihrer Originalität auf das Nachdrücklichste zu wahren bemüht ist, setzt die letzte Revision des Buches Daniel vor seiner Uebergabe an die Oeffentlichkeit in die Zeit der großen Synode[4]), welche erst mit Simon dem Zweiten in den letzten Jahren des Antiochus des Großen zu Ende gegangen ist.

Es mag daher dem beliebigen Dafürhalten überlassen bleiben, ob man die betreffende isolirte Partie dennoch als Worte des sich am Schluß des zehnten Kapitels kundgegebenen Engels in der Art betrachten will, als ob derselbe mit dem Absprung auf die Ereignisse einer viel späteren Zukunft auch in die späteren Redensarten eingegangen sei, oder ob man sie als Zugabe eines jüngeren Hellsehers erkennen will, der mit Angabe seiner späteren Zeit unter Darius Nothus seine Vision den Visionen Daniels angehängt hat, und bei der Veröffentlichung von der letzten Revision mit aufgenommen worden ist. Eine Entweihung der Prophetenstücke durch solchen Anschluß eines nichtprophetischen Stückes mochte nicht dabei besorgt werden, da sämmtliche Visionen des Daniel, obwohl die Prophetie zu seiner Zeit noch in Jecheskel ihren fruchtbaren Vertreter hatte, und laut traditioneller Bestimmung erst 40 Jahre nach Erbauung des zweiten Tempels erloschen ist, dennoch schon bei den Talmudisten nicht mehr als Eingaben des Prophetengeistes erachtet wurden, sondern als Ergebnisse jenes geweihten Hellblickes, dem noch nach dem Erlöschen des Prophetenthums die Möglichkeit des Bestehens zugesprochen wird[5]).

---

3) אים in der Bedeutung Inseln. התחברות (23. V.) ist von noch jüngerer Bildung.

4) Baba batra 15 a.

5) רוח הקדש, da behauptet wird: דניאל לאו נביאה הוא.

Ursprünglich mag sich das zwölfte Kapitel mit Ausschluß der drei ersten Verse unmittelbar an das zehnte angeschlossen, das eilfte hingegen nebst den drei ersten Versen des zwölften die letzten Anhängsel von späterer Hand gebildet haben, wodurch das ganze Buch geziemender Weise mit einem bedeutungsvollen generellen Gedanken geschlossen hat[6]). Die spätere Revision hingegen mag es für angemessener erachtet haben, daß die Hauptperson, mit der das Buch eröffnet wurde, auch an dessen Schluß erscheine; und in dieser Absicht ist der Nachtrag späterer Zeit mitten in die letzte Vision Daniels hineingeschoben worden, wodurch die Zerrissenheit ihres Zusammenhanges entstanden ist.

Dieser Vermittelungsversuch bleibt, wenn sich die vorgebrachten inneren Gründe haltbar zeigen, auch auf strengorthodoxem Standpunkte zulässig, da sich für die biblischen Bücher von höherer und höchster canonischer Geltung schon im Talmud die Annahme späterer Ergänzungsstücke ausgesprochen hat[7]). Doch muß dabei, wenn nicht zu der Richtung der kritischen Destruction übergangen werden soll, eine feste Abgrenzung festgehalten werden zwischen der Annahme offener Completirungs- und Erklärungsstücke der letzten Revision, und zwischen der Behauptung, welche den Abfassern eine auf berechnete Täuschung über den Ursprung und Inhalt des Gegenstandes abzielende Wortverdrehung, grasse Unkenntniß der Zustände und Verhältnisse der von ihnen selbst besprochenen Zeit, und dabei so viel täppisches Ungeschick aufbürden will, daß sie selbst ihre falsche Fiction verrathen haben sollen[8]).

Gerade die augenfällige Verschiedenheit der echten Originalurkunden von den wenigen spätern Einschiebseln, welche die nachmalige Revision zur Abrundung nöthig erachtet hat — gerade das bisweilige Zusammentreffen des Verschiedenartigen, wovon Jedes sein Originalgepräge zu erkennen gibt, zeugt für die Gewissenhaftigkeit, mit welcher von den letzten Sammlern jeder Eingriff in das Ueberkommene aufs Strengste vermieden worden ist.

L. Steinka.

---

6) 12, 3: והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד.

7) Gegen die Prämisse heißt es אפשר משה מת אפשר ספר תורה חסר אות אחת וכתב ויפת משה; und wie hier die Ergänzung durch Joschua angenommen wird, so wird auch über die Vollendung der anderen Bücher ausgesprochen: דאמקיה נתן הנביא וגד החוזה, דאמקיה מנחם, דאמקיה אלעזר (Baba batra 15a).

8) Wie zumal einige Neuere die Bücher Esra und Nehemia abgefertigt haben, und worauf eigends eingegangen werden soll.

Recenſionen und Anzeigen.

Tafeln zur gegenſeitigen Verwandlung jüdiſcher und chriſtlicher Zeitangaben, oder Immerwährender Kalender vom Jahre 4118 (358) bis 5810 (2050). Von Dr. G. A. Jahn. Bevorwortet von Dr. A. Jellinek. Mit franzöſiſcher und engliſcher Ueberſetzung des Textes. Leipzig 1856. Verlag der Dürr'ſchen Buchhandlung.

Schon ſeit längerer Zeit iſt der Verfaſſer obiger Tafeln den Freunden der Naturwiſſenſchaften durch ſeine populären Darſtellungen aus dem Gebiete der Aſtronomie, Geographie und Meteorologie rühmlichſt bekannt. Um ſo erfreulicher iſt es, über Zeitrechnung eine Arbeit von ihm zu erhalten, die dem Geſchichtsforſcher ein bequemes Handbuch für einen Zweig der Wiſſenſchaft bieten ſoll, auf welchen tiefer einzugehen er weder Zeit noch Luſt hat. Hier muß aber der Gelehrte in ſeinem Verhalten zum Buche ganz wie der Laie angeſehen werden, da, was die Zeitrechnung betrifft, jener ſich auf ſein Handbuch verläßt und die gerechte Anforderung an daſſelbe ſtellt, daß die darin enthaltenen Zeitangaben ihre volle Richtigkeit haben. Wie die Aufgabe einer populären Schrift erreicht iſt, wenn in klaren unzweideutigen Worten die Reſultate der Wiſſenſchaft hingeſtellt und nicht etwa auf Koſten der unwiſſenden Leſer nur Phraſen ohne wahren Hintergrund gegeben ſind, ebenſo muß der Verfaſſer einer populären Arbeit aus ſeinem Wiſſenſchaftsgebiete für Gelehrte andrer Fächer, Sätze und Formeln mit der größten Genauigkeit darlegen und die Anwendung derſelben in der präciſeſten Form beſchreiben. Eine Vernachläſſigung dieſer beiden Anforderungen würde zu falſchen Angaben führen, da der Leſer, ohne Controlle über die richtige Herleitung der Formeln und deren Anwendung, niemals den Fehler einſehen würde. Nach dieſen einleitenden Bemerkungen nehmen wir unſre oben angezeigten Tafeln vor und ſehen, ob ſie dieſen Bedingungen entſprechen. Nach einem kurzen Vorworte des Herrn Dr. Jellinek gibt der Herr Verfaſſer eine Erklärung und Gebrauchsanweiſung der Tafeln. Die Gebrauchsanweiſung iſt der Schlüſſel zu den Tafeln, und nur durch den richtigen Gebrauch dieſes Schlüſſels können die Reſultate der Tafeln benutzt werden. Der Verfaſſer erläutert jede Aufgabe, die mit Hülfe der Tafeln gelöſt werden kann, durch ein Beiſpiel, worin er Seite, Colonne und Zeile einer jeden Zahl die er aufſuchen ſoll angibt, welche aber leider durch Druckfehler nicht an den angeführten Stellen zu finden ſind. Ref. will hier die Fehler und die Verbeſſerung derſelben angeben:

§ 10a) statt Seite 9 Col. 1 Zeile 2 v. o. soll heißen Seite 12 Col. 1 Zeile 18 v. o.

§ 10b) statt Seite 13 Col. 2 Zeile 16 v. u. soll heißen Seite 15 Col. 3 Zeile 13 v. u.

§ 10c) statt Seite 14 Col. 1 Zeile 15 v. u. soll heißen Seite 17 Col. 3 Zeile 7 v. u.

§ 10d) statt Seite 12 Col. 2 Zeile 14 v. o. soll heißen Seite 15 Col. 2 Zeile 2 v. u.

§ 12a) statt Seite 13 Zeile 2 v. u. soll heißen Seite 17 Zeile 2 v. o.

§ 12a) statt 1. Ab = 1. August soll heißen 1. Ab. = 30. Juli.

§ 12b) statt Seite 13 Zeile 18 v. o. soll heißen Seite 17 Col. 2 Zeile 10 v. u.

Hierdurch kommt man leicht auf den Gedanken, daß auch in den Tafeln ähnliche Fehler vorkommen, welche sie völlig unbrauchbar machen würden. Bei mathematischen Formeln und Zahlenangaben muß mit der größten Peinlichkeit die Correctur besorgt werden, weil ein mühevoll erlangtes Rechnungsergebniß durch eine einzige falsche Zahl unbrauchbar gemacht wird. Ref. ging daher mit einem gewissen Mißtrauen an das Aufsuchen einiger Daten. Unter andern wollte er den Wochentag des 15. Nisan im jüdischen Jahre 5657 wissen und fand in diesen Tafeln, daß der 15. Nisan am Mittwoch den 9. April 1297 trifft. Nun kann aber bekanntlich der 15. Nisan nicht am Mittwoch sein. Diese falsche Auflösung rührt von einem unrichtigen Sonntagsbuchstaben her. In den Tafeln steht für das Jahr 1297 der Sonntagsbuchstabe E, während er für dieses Jahr F ist (vgl. Nachtrag S. 468). — Nun muß noch auf einen für den Gebrauch der Tafeln wichtigen Umstand aufmerksam gemacht werden. Man hat bei der Anwendung derselben wohl zu merken, daß die ersten Monate eines jüdischen Jahres, nämlich Tischri, Marcheschwan, Kislew, oft Tebeth und Schebat, sich in dem christlichen Jahre befinden, welches in unsern Tafeln das vorhergehende ist, also dann auch bei Aufsuchung eines Wochentages dieser Monate der Sonntagsbuchstabe des vorhergehenden Jahres genommen werden muß. Der Verfasser deutet dies in etwas zu kurzer Weise in § 3 an, und wählt bei der Anwendung der Tafel IV §. 16 gerade ein solches Beispiel, wobei der danebenstehende Sonntagsbuchstabe gebraucht wird. Er sucht beispielshalber den Wochentag des 15. Nisan des Jahres 5611, wozu man den daneben stehenden Sonntagsbuchstaben E gebraucht. Wichtiger hingegen wäre gewesen die Aufgabe anzuführen, z. B. den Wochentag des 15. Tischri 5611 zu finden, da man hierbei den darüber stehenden Sonntagsbuchstaben F nehmen muß. In einem practischen Handbuche

müssen für den Gebrauch besonders passende Exempel aufgelöst, alle wichtigen Gesichtspunkte derselben hervorgehoben und als Muster hingestellt werden, da die Auflösungen solcher Aufgaben als Schema für die Beantwortung jeder ähnlichen Frage dienen. Auch wäre § 4 des Verständnisses wegen statt „demselben vorangehende jüdische Jahr" besser der Ausdruck „danebenstehende jüdische Jahr" zu nehmen. Im Uebrigen sind die Tafeln sehr praktisch eingerichtet und können sie, wenn man alle oben angegebenen Berichtigungen berücksichtigt und von der Correktheit des Druckes eine sichere Ueberzeugung gewonnen hat, mit Leichtigkeit gehandhabt werden. Es ergehet daher hiermit eine indirekte Aufforderung an den Herrn Verfasser, zum Nutzen der Wissenschaft die gedruckten Tafeln noch einmal zu revidiren und die etwa eingeschlichenen Fehler zu berichtigen, weil man ohne diese Revision nicht sicher sein kann, ob die Angaben der Tafeln richtig sind. Schließlich noch ein Nachwort zum Vorworte der Tafeln. Herr Dr. Jellinek fügt am Schlusse desselben eine Regel, aus Luzzatto's Calendario ebraico per venti secoli entnommen, hinzu, wie man das jüdische Jahr in ein christliches und umgekehrt verwandeln kann. Die Regel in der hier angegebenen Form kann nicht ohne den Luzzatto'schen Zusatz allgemein zur Reduction eines jeden Jahres angewendet werden, und in den Grenzen, in welchen sie brauchbar ist, kann sie auch eine Quelle von Irrthümern werden. Die angezeigte Regel würde nämlich die Jahre von Chr. Geburt nicht angeben, z. B. welches christliche Jahr entspricht dem jüdischen Jahre 3615 oder 2615. Man würde nach dieser Regel in beiden Fällen ebenso wie für das Jahr 4615 durch Addition von 240 die Zahl 855 erhalten. Ferner, wenn man das im Vorworte angeführte Beispiel nimmt, so ergibt sich, daß das Jahr 5615 dem Jahre 1855 entspricht; hier muß noch hinzugefügt werden, daß der Anfang des Jahres 5615 im Jahre 1854 liegt. Zweckmäßiger ist es aber das Jahr zu erhalten, welches zum Anfange des jüdischen Jahres gehört, weil man von da aus den Verlauf des jüdischen Jahres leichter übersehen kann. Um diesen beiden Punkten Rechnung zu tragen, möge hier folgende Formel ihren Platz finden. Es sei das jüdische Jahr gleich J, das christliche Jahr, in welches der Anfang des jüdischen trifft, gleich vC wenn es vor Chr. Geburt, nC wenn es nach Chr. Geburt fällt, so ist

J = 3761 + nC z. B. 3761 + 1855 = 5616
J = 3762 — vC z. B. 3762 — 45 = 3717
nC = J — 3761 z. B. 5616 — 3761 = 1855
vC = 3762 — J z. B. 3762 — 3717 = 45

Scheinen auch diese Formeln minder praktisch zu sein, so sind sie aber allgemein und desto sicherer. Wie leicht man sich bei Anwendung der Zahl 240 irren kann, beweist Herr Dr. Jellinek selbst, indem er in seinem herausgegebenen „Bet-ha-Midrasch" 3. Theil S. XXXVIII 1040 A. M. statt 5040 A. M. angibt*).

Dr. B. Zuckermann.

Nekrologe.

Der Hintritt des sel. Rabbiners Hirsch Chajot hat jeden Freund der talm. Literatur sehr schmerzlich berührt. Die im Jahre 1851 zu Lemberg erschienene Schrift קורות העתים von A. Trebitsch enthält eine Biographie Chajot's bis zu demselben Jahre; es ist nun nachzutragen, daß Chajot im Jahre 1854 zur Uebernahme des Oberrabbinats von Kalisch berufen wurde, woselbst er am Vorabend des Neumondes Marcheschvan dieses Jahres starb. Er hatte ein Alter von 50 Jahren erreicht, und wurde nur zu zeitig der Wissenschaft entrissen. Sehen wir auch von dem etwas zu schwülstigen Lobe des Biographisten ab, so ist in Chajot ein sehr begabter Geist nicht zu verkennen, der profanes Wissen mit tiefem talm. Wissen zu vereinigen und diesem eine neue Grundlage durch jenes zu geben suchte. Auch wo Solches ihm nicht gelingen wollte ist sein eminenter Scharfsinn zu bewundern, wie er denn überhaupt in der freilich nicht ganz zu billigenden, weit ausspinnenden, zersetzenden und aufbauenden Dialektik zu den ersten Größen seines Vaterlandes, Galizien, zählte. Mehr ist hervorzuheben seine wirklich gründliche und ausgebreitete Kenntniß des Talmuds und seiner Commentatoren: er verband historisches Wissen der talm. Schriften mit gediegener Auffassung des talm. Geistes. So ausgerüstet ging er an manche kritische Forschung, vgl. seinen אמרי בינה, אגרת בקורת u. a; nur that die zu weit ausgehende Dialektik mitunter der Kritik Eintrag, wie überhaupt der Mangel an eigentlich wissenschaftlicher Auffassung und Behandlung des Gegenstandes sich in mancher Schrift Chajot's fühlbar macht. Bedenkt man jedoch, daß er selbst sich in das Gebiet der Wissenschaft einführte, er wie viele seiner Landsleute öffentliche Schulen nie besuchte und ganz auf sich angewiesen war, so erregt der Fonds klassischer Kenntnisse, die er sich anzueignen wußte, Bewunderung, und man siehet gern über Schwächen weg, die mit der Autodidaktik

*) Offenbar ein Druckfehler, für den Herr Jell. nicht verantwortlich ist. Auch ist die Zahl 240, als bekannt, nicht von Luzzatto entlehnt. D. R.

fast unzertrennlich verwachsen sind. — Chajot's Schriften und Abhandlungen sind zahlreich; sie umfassen fast jeden Zweig des talm. Gebiets. Sie zeigen mitunter Spuren von Eile, und es ist um so tiefer zu bedauern, daß der zeitliche Hintritt dem Verf. nicht eine nochmalige Revision gestattete. Doch auch in der gegenwärtigen Gestalt enthalten die Schriften Chajot's einen ungemein reichen Schatz des Wissens, der den Forscher mit Dank gegen den Verstorbenen erfüllt, der sich in ihnen ein dauerndes Denkmal setzte. Friede sei mit ihm!

Wir haben die fernere traurige Aufgabe, den fast um dieselbe Zeit erfolgten Hintritt eines andern Gelehrten zu melden: am 6. Oktober d. J. verschied zu Görz Isaak Reggio. Sein Name ist in den jüd. Literaturkreisen zu bekannt, als daß wir auf seine näheren Lebensumstände aufmerksam zu machen brauchten. Er war wirksam auf den Gebieten der Mathematik, der bibl. Exegese, Linguistik, Belletristik und Kritik. Seine hebr. Schreibweise ist gefällig, erhebt sich nicht selten zur Classicität. Seine italien. Uebersetzung des Pentateuchs mit (hebr.) Commentar ist sehr verdienstlich; seine Schrift התורה והפילוסופיא machte zu ihrer Zeit viel Aufsehen; auch war er ein thätiger Mitarbeiter der Zeitschriften Bikkure Haïttim und Kerem Chemed, sowie Verfasser mancher kleineren Abhandlungen. Reggio zeigt sich als Träger und Fortpflanzer der Biuristenschule, wie denn auch seine Verehrung für Mendelssohn unbegrenzt war. Es sind in seinen Schriften aber auch nicht undeutlich die Mängel der Biuristen wahrzunehmen: das tiefere gründliche Eingehen verliert sich vor schöngeistigen Bestrebungen. — Reggio erreichte das Alter von 71 Jahren und sein Geist war stets rüstig: er edirte am Abend seines Lebens manche aufgefundene Werke. Hier war er nicht glücklich und es ist sehr zu bedauern, daß er mit der Ausgabe des בחינת הקבלה des Léo da Modena sich einen Denkstein zu setzen vermeinte. Wir wollen den lauten und wiederholten Versicherungen des Herausgebers, die Schrift sei nicht fingirt, Glauben schenken. Was wurde aber mit der Herausgabe beabsichtigt? Leo da Modena erscheint hier als ein Mann von der tiefsten sittlichen Erniedrigung; er predigt laut — man befrage seinen בית לחם יהודה und andere Schriften — daß den Lehren der Rabbinen zu folgen und in ihnen allein das Verständniß der h. Schrift zu finden sei, und er setzt sich im Verborgenen hin, verfaßt ein höchst gemeines Pasquill gegen die Rabbinen und sucht sie in der leichtfertigsten Weise lächerlich zu machen! Denn daß dem Werke jeder eigentliche Gehalt und Inhalt abgehet und mit dieser